Duke University Libraries
D01262861Q

הרב ראי"ה קוק

חבש פאר

D01262861Q
Duke University Libraries

DATE DUE

DEMCO 38-297

17/12

Sefer Hevesh pe'er

ספר

חבש פאר

על מצות תפלין

מאת

רבנו הגדול

Kook, Abraham Isaac

מרן **אברהם יצחק הכהן קוק** שליט״א

רב ואב״ד דעה״ק ירושלם ת״ו

ונשיא וראש רבני ארץ ישראל

הוצאה שניה

עם הוספות רבות בהלכה ואגדה

כמבואר בהקדמה

יצא לאור ע״י

יצחק אריאלי. אורי סג״ל המבורגר

עה״ק ירושלם – תרפ״ה

ירושלים תשכ״ח

נוסח שער הספר הקודם

מאמר

חֵבֶשׁ פְּאֵר

כולל תוכחת מגולה

להמון עם ד׳ המניחים התפלה של ראש שלא במקומה בבלי דעת׳ ולהמשכילים בעם המתעלמים מתקנת המְעֻוָּת ולעורר האהבה לעמוד בפרץ להציל ממכשול עון ולזכות את הרבים :

מאת כד״י

(ר״ת כהן דעתו יפה)

ובסופו מאמר להמוני עם בשפה המדוברת (אידיש) *)

ווֹרשא

שנת תרנ״א לפ״ק

מצליד

קול קורא למגידי צדק בעמנו

הבאים בערי ישׂ־אל ונושאים עליהם מדברותיהם בתוכחה ומוסר השכל ישימו להם הדבר הגדול הזה לנושא בדרושיהם וזכות הרבים תהיה תלויה בם. וכל מגיד צדק שישתדל לבקש לו הס׳ הזה למען הזכיר הענין בדרושיהם ישיג בל״נ חנם אין כסף:

*) בתוצאה זו יבא המאמר הזה בהדפסה מיוחדת המו״ל

Div. S.
296.4
K825

מפתח קצר.

צד

הקדמת המו"ל—ע"ד הסת"ק חב"פ וההוספות. 1—4

מאמר מצוה כמאמרה. מאת רבנו שליט"א—להוצאה השניה. 4 - 8

מפתח הפרקים

מדף א—טו.

פ"א בבאור ענין כינוי כבוד השי"ת וגודל ערך התפלין ש"ר ביחוד, ושיש מקום להעלות ערך מצוה לעומת מצות אחרות וא"ז מנגד למ"ש חז"ל הוי זהיר במ"ק כבחמורה.

פ"ב יבאר גורל המכשלה בהנחת תש"ר למטה ממקום שער בעוה"ר ושצריך להניח תש"ר מעט למעלה מעיקרי השער הקצה התחתון של התיתורא משום שא"א לצמצם.

פ"ג שמ"ש חז"ל כל הקורא ק"ש בל"ת כאילו מעיד עדות שק" בעצמו, בכלל זה ודאי המניח שלא כהלכה וג"וע מסנו בכמה דברים. יראה מקום שיש לחוש שגם בתש"י לא יצא כתקונה אע"פ שאמרו חז"ל שאין תש"ר מעכבת ש"י כ"מ זה אינו כ"א במי שלא אפשר לו לקיים שתיהם אבל מי שבשאט נפש פורק עול ש"ר י"ל שגם ש"י אין לו וסמוכין לזה מדברי הזוה"ק. מי שבשעת ברכתו הניח שלא כראוי והזכירוהו אח"כ חייב לברך בשעת התיקון כדין הסח כתל"ת. ובדקדוקי הלכה בענין הברכות בפרטים כחולקים.

פ"ד חלוק בין מי ששגג בשעת הנחתו שסבר שמקום תפלין הוא למטה מעקה"ש, או מי שלא שם לב וחשב שהניח כהוגן אבל יורע הוא המקום. יעיר בצדק שסבת נפילתנו וירידתנו פלאים בעוה"ר הוא מצד ביטול המצוה הנוראה הזאת, ובהתחזקת אצלנו כהלכתה עמה יבא רב טוב לבית ישראל.

פ"ה להעיר לב הרבנים להתחזק לגדור פרץ זה בכל המון ישראל וגודל החיוב המוטל עליהם בזה.

פ"ו יבאר שאף הסוברים שאם מניח תפלין באותו יום אז אפילו קורא ק"ש בל"ת אין בו משום עדות שק" מ"מ כ"ז אינו כ"א למי שלא הניח כלל, אבל המניח שלא כהלכה אין לו תקנה ומעוות לא יוכל לתקן כ"א בתשובה הגונה.

פ"ז מבאר שמי שאין לו כ"א תפלין שהקשר יותר רחב מהראוי עד שא"א להם להיות מונחים במקומם אסור לו להניח אותן התפלין, ובהערה מבואר שמ"מ אפשר שיניח הקשר למטה משעורו בלא ברכה רק שיהא עצם הש"ר על מקומו ונראה פנים שיותר נכון לסתור הקשר ולקשר קשר פשוט כיכולתו ויניח בלא ברכה וש"ד בשעת הדחק רק שלא להניח הש"ר למטה משעורו שא"ז מצוה כלל כ"א כמה עבירות ביחד ח"ו.

פ"ח יבאר שגם שלא בשעת ק"ש ותפלה יש איסור להניח התפלין שלא במקומם ותוכחת מגולה על המניחים תדי"ת ואינם מדקדקים גם ע"ת דרש"י שיהיו במקום המחויב.

פ"ט חיוב התקון המוטל על הרואה את חבירו שמניח התפלין של ראש שלא כד"ת, דין הפסק לצורך מצות זו גם במקום שאסור להפסיק בתפלה, ופרטים בזה.

פ"י מענין הנ"ל בענין אא ל לאדם חטא כו' ופנים להלכה שיש ציור אופן המותר להפסיק גם בשמ"ע. יבאר עוד שא"כ טענה להפסר מתוכחה ותיקון מצד לעג וזקן ואל"כ.

פי"א הנכנס לבהכ"נ ומצא בנ"א שאים תתפלין כדין ויתכטל ע"י התקון מתפלה.

פי"ב בענין סופר סת"ם שבשאט נפש אינו נזהר בתפלין להניחם כהלכה שי"ל שכל הסת"ם שכתב פסולין.

פי"ג יחקור בענין דין ההפסק לתקן המעוות אם הדין שוה בזה בין תפלין של רש"י שהם חובה על כל ישראל לתפלין דר"ת להמניחם ודקדוקי הלכה בפ"ם זה.

פי"ד חלוק תדר"ת בין פ"א לכ"פ לענין הפסק הנ"ל בתקנת המכשול וחקירה בשם אחי הגרד"ב שי' בענין קטן המניח שלא כראוי פרטי החיוב לתקנו, ודק"ה בע"ז.

פט"ו חקירת אופן מה שאפשר לחוש למכשול עולם אם לא יתקן—לענין חילול שבת לפלפולא ולא להלכה.

פט"ז התעוררות לגדור פ"ץ בתרבות פצ"ים ולהשגיח על הסופרים שיהיו בקיאים בהלכות הצריכות להם, ולעשות סייג לתורה באופנים נאותים בזה.

דף

ת' כליל תפארת—מביא דברי כל הפי' שכ' בפשיטות שכל התפלין צ"ל על מקומן דוקא, ומבאר עפ"י ההלכה שאין שייך בתפלין רובו ככולו, ועוד כמה ענינים המסתעפים מזה. טו.—כא:

ביאת

מפתח קצר

דף

דרושים – א. ביאה דכי רחמנא גבי תפלין ל״ל (קדושין לו) כב.—כה.
ב. הקב״ה מניח תפלין (ברכות ו׳) כה. - כח.
ג. נתנה על מצחו הר״ז דרך מינות (מגילה כד) כח.—כט:
ד. ר״א חלש על לגבי ר״י גלית לדרעיה כו׳ (ברכות ס) כט:— ל:
ה. שהראה הקב״ה למשה קש״ת (ברכות ז׳) ל:—לא.
ו. הרא״ש היה מ״ת ואח״כ ברך עט״י בתפארה (הוי׳ה כס) לא.—לא:
ז. מוספות וזכרון בתשי״ר לב.

רמזים על תפלין לב.

עין איה על אגדות חז״ל
א. הקב״ה מ״ת. (ברכות ו) ב. הראת הקב״ה למשה קש״ת (שם ז) לג.
ג. אבל פטור מתפלין. (שם יא) ד. הקורא ק״ש בל״ת (שם יד) לג:
ה. כל הקורא ק״ש בל״ת כאילו הקריב עולה בלא מנחה (שם) לד.
ו. הרוצה לקבל עמ״ש כו׳ יניח תפלין כו׳ (שם) ז. כל הנפנה כו׳ ומניח תפלין מעה״כ כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן. (שם טו) לד:
ח. חתולת תפליו יתלו לו חיו (שם כד) לה.
ט. חזי דהוי קא בדח טובא כו׳ אמר אנא תפלין מנחנא (שם ל)
י. איזהו ע״ה כו׳ כל שאינו מניח תפלין כו׳ (שם מז) לה:—לו.
יא. ויו דמטר חמור ודאי גהיט מתפלך (שם נו) לו.—לו:
יב. ולא אחורי בהכ״נ כו׳ ול״א אלא דלא מנח תפלין כו׳ (שם סא) לו:—לח:
יג. אין מקנחין בימין כו׳ מפני שקושר בה תפלין כו (שם סג) לח:—לט.
יד. יוצא אדם בתפלין בע״ש ע״ח כו׳ (שבת יב) לט:—מא.
טו. מעשה בתלמיד ששנה הרבה כו׳ ומת בחצי ימיו והיתה אשתו נוטלת תפליו כו׳ (שם יג) מא.—מג:
טז. תפלין צריכין גוף נקי כו׳ (שם מט) מג:—מד
יז. והרי תפלין דמחופה עור כו׳ שדי״ש״ת הלמ״ם (שם סג) מד.—מו:

עולת ראיה— על סדר תפלין שבסדור תפלה כו:—נג:

הערות —מהגאון האדר״ת זצ״ל על פ״ב בענין גדרי למי שאינו מניח כדין ועל פט״ו בענין עשית קש״ת בשבת והערות להערות מהמו״ל נז.—נט:
מגדולי ירושלם – א. על פ״ז בענין הקורא ק״ש בל״ת כו׳ נט:—סב.
פי״א סופר סת״ם המניח שלא כדין סב:—סד
פי״ד קטן המניח שלא כדין סד. - סד:
ת׳ כליל תפארת בענין חציצה במעוטן בת״י סה.
ב פט״ו בענין עשית הקש״ת בשבת סה:—עה:
ג פ״ד ברכה אחרי שהזכירוהו לתקן ואיך היא בתכ״ד ואחכד״ד עה:—פב.
פ״ז בדין המניח שלכ״ד דהוי חמור יותר מאילו לא הניח כלל. ואי הוי כמבטל בק״ע פב:
פ״ט להפסיק באמצע ק״ש ולתקן גם לחברו פג.— פד׳
פי״א כופר סת״ם שאמ״ת כדין פד:—פט
פי״ד קטן שאמ״ת כדין וכוונת חנוך פט:

תשובת רבינו שליט״א על ההערות צ.—צב.

הודעה

הדפסת הקונטרס אחרון נתעכב לע״ע, אנו מקוים להדפיסו בקרוב ולהמציאו לכל לוקחי הספר. המו״ל

בעזה"י

דברים אחדים

מאת המו"ל

בנשתנו לחזור ולהוציא את הספר הקדוש **חבש פאר** מאת רבנו הגדול נזר הקודש גאון ישראל והדרו מרן **אברהם יצחק הכהן קוק** שליט"א, הנוסד לשם ההזהרה על קיום מצות תפלין כהלכתה, ואשר נדפס מכבר בחו"ל (בעיר ורשא) בשנת תרנ"א.

הננו מרשים לעצמנו לרשום בזה דברים קצרים ע"ד תולדות הספר וע"ד ההוספות שנתוספו בהוצאה הנוכחית החדשה והמתוקנת הנדפסת פעה"ק ירושלם ת"ו.

המכשול שרבים נכשלים בהנחת התפלה של־ראש שלא במקומה — וביחוד אצל אותם שתפילהם גדולים יותר מדאי, או קטנים יותר מדאי ובזיז כל־שהוא נרחקים ממקומם הראוי — הניע את אדמו"ר שליט"א לצאת בדברים חוצבים להבות אש קודש להוכיח ולהעיר על ערך גדולת קדושת המצוה החביבה של תפא"י וחובת דקדוק קיומה כהלכתה, אז פרסם את הספר המיוחד לזה בשם **חבש פאר** אשר אמנם הדפיסו אז בעלום שמו, והעמיד עצמו עליו רק בתור מו"ל *), ובשער הספר כתב: **חובר מאת בד"י**

ר"ת

---

*) וזהו לשון ההסכמה של מרן הגאון האדר"ת זצ"ל.

.שי"ת. חזיתי איש מהיר במלאכתו מלאכת שמים, ואין בה דלם הוא בעל ספר **חבש פאר** על קדושת מצות תפלין של ראש, ביודעי ומכירי קאמינא, הרב המחבר שליט"א לא לכבודו ולא לכבוד בית אביו עמל וינע בהערכת הספר הזה, ולא לבצוע בצע מטרתו, רק יראת ד' הקדושה והטהורה הבוערת בלבבו והריחו ביראת ד' טהורה ומפיו כדוד איש יהלכון, הם שעוררו אותו לצאת לעזרת ד' בגבורים, לחבב מצות תפלין על ישראל לעורר לבב עמנו על גדל קדושתה, ולהסיר מכשול מאלה האנשים השוגגים בה.

(ר"ת כהן דעתו יפה), ויחד עם השפעת התוכחה וההתעוררות בכתב ע"י ספרו הק' הזה יצא אדמו"ר שליט"א למסעיו בכמה עירות ופלכים ברוסיא, לעורר ולהוכיח גם בע"פ במתק לשונו הטהור על תקון המכשלה הזאת.

והספר הק' הזה מצא לו מהלכים רבים, ודבריו הק' פעלו נצורות לתקנת המכשלה, וחפץ ד' הצליח בידו לקלוע אל המטרה ולעשות חיל באלפי ישראל לקיום מצות תפלין כהלכתה.

ומני אז הספר הקדוש הזה נתחבב כ"כ אצל גדולי הדור ורבים מהם החזיקו בו תמיד, הגאון הנצי"ב זצ"ל החזיק אותו בתוך טליתו ואמר כי מרוב חביבותו אינו יכול להניחו אף ליום אחד, וכמה ספרים של גדולי הדור שנדפסו אחריו מביאים את דבריו להלכה ולמעשה, כמו ה"מסגרת זהב" ו"התקון דה"ח", ובספר שדה חמד (בכללים מערכה מ' סי' ב) כתב: "ובספר חבש פאר קובץ קטן הכמות ורב האיכות לגדול בדורנו יצ"ו החפץ בעלום שמו, והוא כהן שדעתו יפה ומשנתו נקיה

והנה עברתי על פני כל הספר ומצאתיו מלא דבר ד', זו הלכה ומורין כן, כל דבריו דברי תורה, לפי קט שכלי וראויים כל דבריו לאדפיסו אדרא

והנה התנדב האי טהור גברא קודש הלולים להבא הוא דאתא כבוד רחימא דנפשאי דיתיב בתוונא דלבאי, הרב הגאון מוכתר בשם טוב מוהר"ר **אברהם יצחק הכהן קוק** שליט"א האבד"ק, **זיימל** (שהיה חתני ועתה הוא ח"א לאיויט) ובעל ס' **עטור סופרים** להוציאו לאור עולם, אבקש מאת מכירי ויודעי מקרוב ומרחוק לתמוך בידו מזה ומזה בכל מקום בואו. למען קדושת המצוה פארנו ותפארתנו ועליו ועל המסייעים נאמר "וצדקתו עומדת לעד — זה העוסק לזכות את הרבים" כאמור בס' חסידים ויקויים עליו ועליהם כאמר חז"ל: "כל המניח תפלין מאריך ימים שנאמר: ד' עליהם יחיו".

הכ"ד הכותב באמת והח"ם בצדק לכביד קדושת המצוה החמורה הזאת. היום ד' לסדר "ובאו כל הברכות" **שנת חיים ועושר**. המצפה לרחמי שמים

אלי' דוד ראבינאוויץ תאומים

באאמו"ר הגאון מוהר"ר **בנימן** זצללה"ה **מפאניוועז** יצ"ו

נקיה מנופה בי״ג נפה כו׳״ ע״ש, וגם הגאון רי״ז שטרן ז״ל (אב״ד דשאויל) בספרו זכר יהוסף (סי׳ יב) מפלפל הרבה בדבריו הקדושים יע״ש.

אבל לאשר ספרי ההוצאה הראשונה כבר ספו תמו ואינם בנמצא כלל והש לבנו דבר טוב לחזור ולהדפיסו [בהורמנא ורשות של אדמו״ר הגהמ״ח שליט״א] בהוצאה משוכללת ומהודרת

והנה לבד התקונים הרבים שעשינו בתוצאה זו בגוף הספר, להסיר את השבושים וטעיות הדפוס שעלו בתוצאה הראשונה, ולהוסיף כמה מראה מקומות שחסרו בהוצאה הראשונה הוספנו עוד תוספת מרובה על העיקר

א) מצוה כמאמרה — מאמר נכבד אשר נאות אלינו אדמו״ר שליט״א לכתב מחדש לשם הוצאה זו ושמנו אותו לכליל תפארה בראש הספר.

ב) כליל תפארת — תשובה ארוכה שהשיב אדמו״ר שליט״א בשנת תר״ס על דברי הרב המחבר ס׳ תפארת זיו שרצה להקל בזה (התשובה הזאת נדפסה בהקובץ תורה מציון שי״ל פעה״ק ירושלם ת״ו).

ג) דרושים — חלק מהדרושים הרבים שדרש אז במסעותיו לחזוק המצוה הק׳ הזאת ושמירת קיומה בדקדוק. (נעתקו מתוך כי״ק של רבנו שליט״א).

ד) עין איה — באורי אגדות חז״ל המדברים מעניני תפלין (נעתקו מתוך כרך א׳ מהספר עין איה כי״ק של רבנו שליט״א)

ה) עולת ראיה — על סדר הנחת תפלין. (נעתק מתוך באור סדור תפלה כי״ק של רבנו שליט״א).

ו) הערות מגדולי ירושלם ת״ו—הערות והארות עד״ק של רבנו שליט״א מאת הרבנים הגאונים מוהרצ״פ פרנק שליט״א, מוהרי״ם הרל״פ שליט״א, ומוהרי״ם טוקצינסקי שליט״א,

ז) הערות להערות — מאת המו״ל [י. ב. א.].

ח) תשובת רבנו שליט״א — על ההערות.

קונטרס

ט) קונטרס אחרון — משא=ומתן ארוך עד"ק של רבנו שליט"א מאת המו"ל [י. ב. א.].

והדברים הקדושים של רבנו שליט"א יַשפיעו גם על לבות הזהירים במצות ד' והחרדים על דברו, להתעורר ולעורר את האהבה על עצם מצות תפלין וקדושתה לחבבה ולהדרה, ונזכה מהרה לראות בקיום הבטחת נביאנו מפי ד' (ישעי כח) „ביום ההוא יהיה ד' צבאות לעטרת צבי ולצפירת תפארה לשאר עמו, ולרוח משפט ליושב על המשפט וכו'" בב"א.

יום ה' לסדר „אלה המצות והמשפטים" ער"ח מנ"א
שנת העטר"ת לפ"ק

המוציאים לאור

יצחק בה"ר אביגדור אריאלי. אורי סג"ל המבורגר.

מאמר

מצוה כמאמרה

אמר ר' חיננא בר אידי כל העושה מצוה כמאמרה, אין מבשרים אותו בשורות רעות, שנאמר (קהלת ח) „שומר מצוה לא ידע דבר רע".

א"ר אמי ואיתימא ר' חנינא, אפילו הקב"ה גוזר גזירה הוא מבטלה, שנאמר (שם) „באשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה", וסמיך ליה „שומר מצוה לא ידע דבר רע".
(שבת ס"ג)

המצוה כמאמרה, בכל מעמקי כונותיה, בכל קדושת קשור החיים שבמקור חיי החיים חי העולמים כולם, היא יסוד כל שפע הקודש של כל העולמות וכל הנשמות כולן. ממקור החיים העליונים הללו נובעים כל פרטיה ודקדוקיה של מצוה המגלים בפועל את אור הקדושה העליונה של מצוה כמאמרה.

המצוה כמאמרה יש בה כח החיים המקיף את כל ההויה כולה, מתפשטת היא הקדושה העליונה של המצוה במרחבי עולמי עד, ממעל ומתחת ומכל תאות גבעות עולם מכל עברים, אור עולם באוצר חיים וחמדת כל סגולת אצילות עליונה, שומרת היא המצוה כמאמרה את ההתפשטות הגדולה של המרחקים כולם, וקוי אור קדושתה משתלהים במקום אשר לא תשיג אותו יד האדם והרחבת שרשי חייו וענפיהם, וכל תקלה וכל נגע לא יקרב במקור הטוב, וגם מחוץ לגבול הוייתו של העושה מצוה כמאמרה לא יוכל כל מוקש לבא אליו, „משמועה רעה לא ירא נכון לבו בטוח בד'" — כל העושה מצוה כמאמרה אין מבשרים אותו בשורות רעות".

ומקור

ומקור המצוה כמאמרה הוא החיות הפנימי שלה, כח זה של החיים אשר בכל חי הוא שומר על כל פרטי כונניות אבריו וחלקיו החצוניים והפנימיים כולם, מפני שהוא ממעל לכולם, מקיף את כולם, חודר בכולם וממלא את כולם. כח קדוש גנוז עליון ומופלא זה, הוא המחיה את אור המצוה, הוא הנותן נשמה לעם ד' גוי קדוש לשמור את דבר ד' אשר במצות ד' בכל גבולי פרטיה ודקדוקיה. מקור החיים של המצוה כמאמרה הוא עומד ממעל לכל הויית חיים מסודרת, מוגבלת ומתוארת בקצות סדרי ההויה הגבולית ההולכת במסילותיה בפרקי המציאות ומכונותיהם הקשורים כולם בגזרת צור עולמים, בפקודה השוה והכללית של כל היקום החודרת בכל פרטיו, ומכח קצוב זה גזירות יוצאות לעולם, לעולם המדוד השקול והמנוי, המוגבל והמקוצב בתכנית בנינו וגזרתו. והעושה מצוה כמאמרה המצוה שדקדוקי גבוליה משתמרים מתוך כח החיים העליונים, השומרים את התואר המלא של כל סעיפיה ממעל לכל מדה קצובה וגזורה, הוא מתנשא למקור החיים שממעל להשמש, אשר שם בניגוד ל„אין כל חדש תחת השמש" שם תמיד אור חדש יאיר. והוא מתעלה, ואפילו הקב"ה גוזר גזירה בתהלוכה הקצובה אשר לכל בריה וכל חי על אדם וגוי יחד. הוא המתרומם ממעל לכל צמצומי הויה והגבלת גבוליה. הוא הדורש את אור ד' הגנוז ביסוד החיים העליונים של אור קדושת המצוה מסוד נשמתה, הוא מבטלה ממתיק הוא את כל הדינים, הגבורות והצמצומים, ואור חסד עליון מופיע הוא בקדושת שרש שרשי נשמת המצוה המכשירה את כל העולמים להיות מוארים, ואת כל הנשמות להיות מופעות מזיו חסד מופלא. אבר ביסוד חיי החיים, שנשמת המצוה מתגלה מתוכו. ותתגזר אומר ויקם לך

ועל

ועל דרכיך נגה אור" „באשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה" וסמיך ליה „שומר מצוה לא ידע דבר רע".

ומצות תפלין החביבה שהיא עוז ופאר לישראל, והיא היא אשר בסגולתה להופיע את האור העליון ממקור חיי כל נשמה, על נשמתנו, רוחנו ונפשנו, על הנשמה הכללית של כנסת ישראל, ועל הנשמה הפרטית של כל הנפש אשר לבית יעקב, בכל עת אשר מפני רוממות קדושתה היתה מתרופפת בידינו, קמו גואלים עליונים צדיקים יסודי עולם והחזיקו בידי כל כושל, ושבה ונתבצרה נתחזקה ונתקיימה להיות לאור עם קדוש מכון חיי פארו והדרו.

ובמשך הזמן הגיע הקלקול בעוה"ר ביחש להירוס המצוה, מפני שנעזבה ולא נעשתה כמאמרה אצל רבים מהמון העם ביחש לתפלה של ראש, שעם כל האזהרה הגדולה של משנה שלמה, (מגילה כד) „נתנה על מצחו הרי זו דרך המינות", נעזב הענין הקדוש הזה, ורבים נותנים את התפלה של ראש, כולה או רובה, או לפחות מקצתה על המצח שלא כדת של תורה, והמצוה נעשית בעוה"ר ע"י שלא כמאמרה.

וזה רבות בשנים רוח ד' העירני להו"ל את המחברת חבש פאר, ותועלת רבה ועצומה לקיום המצוה כמאמרה יצאה על ידה, ועתה שחרוני חברים מקשיבים לקולי הרבנים מו"ה ר' יצחק אריאלי שי' ור' אורי סג"ל המבורגר שי' להרשות להם להו"ל הוצאה שניה של המחברת הנזכרת עם הוספות בהלכה ואגדה, שמסרתי להם בחפץ לב, ויהי נועם ד' עליהם ומעשי ידיהם יכונן וע"י ההתחזקות הנפשית של עשיית המציה כמאמרה

יבא

יבא אור חיי נשמות על עם ד׳ הגוי כולו. וגם פושעי ישראל בגופן. שהם כל קרקפתא דלא מנח תפלין, ישובו ויכירו את אור החיים, את אור הקודש הזרוע במצוה הקדושה הזאת, המביאה לידי גילוי נועמה ומתקה של כל התורה כולה „למען תהיה תורת ד׳ בפיך" וכימי עולם ישובו ויחיו את נפשם את רוחם ואת נשמתם בנועם אור קדושת המצוה הקדושה הזאת הודם והדרם עוזם ופארם של ישראל. „וראו כל עמי הארץ כי שם ד׳ נקרא עליך, ויראו ממך—אלו תפלין שבראש" (מנחות לה) „ובא לציון גואל ולשבי פשע ביעקב, ואני זאת בריתי אותם אמר ד׳ רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר ד׳ מעתה ועד עולם".

כנפש המצפה לתשובה שלמה המביאה גאולה וישועה לישראל ולעולם כולו אשר תאיר באור חדש על כל אפסי ארץ מהר הקודש מירושלם בב"א

יום ד׳ י"נ כסלו, תרפ"ד פעה"ק ירושלם תובב"א.

הק׳ אברהם יצחק הכהן קוק

חבש פאר

פרק א.

אליכם אישים אקרא

כבוד שם־שמים הוא השורש והעיקר ועמוד כל הבריאה וכל התורה כולה, כי (משלי טז) „כל פעל ד׳ למענהו״, וכדחז״ל (פרק שנו חכמים) „כל מה שברא הקדוש־ברוך־הוא בעולמו לא בראו אלא לכבודו שנאמר (ישעי׳ מג) „כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו וגו׳״—והביאור בזה פשוט, כיון שנתן לנו רשות לדמות הבורא יתברך בדרך משל לנבראיו, כדי להבין בפרטות מה שאפשר להבין מגלוי שלמות האדון יתברך, ובודאי כל אשר עיני שכל לו יודע, שאין ערך כלל להמשל אל הנמשל רק לשבר את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע מידיעה פרטית, מצד מלכותו יתברך והנהגתו וכמ״ש (משלי כה) „וכבוד מלכים חקר דבר״ בנודע. מכל מקום נוכל להבין שכל מה שיתעלה המשל בערך, כן יגדל ביותר ערך הפרט ההוא המתגלה ע״י המשל ההוא. והנה מה שמיחסים להשי״ת אברים גשמיים כבר נודע שהוא כדי לחתבונן צד השלמות בו ית׳ כביכול, הכולל כל הכוחות והיכולות שבעולם, וכח השלמות הנמצא באברים המתוארים גם כן בכלל, באופן נשגב באין קץ ותכלית. אם כן כאשר אצלנו אינו דומה ערך פעולת הרגל לערך פעולת העין או הראש בכלל „על דרך משל״ אנו יודעים מזה, שכמו כן מה שמתגלה לנו מאור ד׳ ית׳ ע״י כנוי ראש, הוא באופן יותר נשגב ממה שאנו משיגים בכנוי רגל. א״כ כאשר נתבונן על הנהגת העולם כולו נראה, כי הסבה העקרית לתקון האמתי והסדר הנכון שבבני אדם, אינו, כי אם נתינת הכבוד למי שראוי לכבדו. מכבוד החכמים—מסתעף אהבת תורה וחכמה, ומדות טובות ויראת ד׳. מכבוד הורים—מסתעף חנוך ישר העושה פרי ברכה בלב הבנים, לעת יגדלו. למעלה מזה. מכבוד מלכים—מסתעף כללות התקון האמתי בחיי האדם המדיני. נמצא, כי רגש הכבוד פועל לקיום העולם בכלל. גם הרגשת כבוד הנפש האלהית שבאדם, תמנעהו מהשפיל כבודו בפעולות מגונות, שאינם תפארת לעושיהם. נמצא שאנו משיגים בכח הכבוד המיוחס לנבראים, פעולה שלמה ומתוקנת, מה שאין אנו משיגים בשום כח והרגש בעולם. מזה אנו מבינים, כי אור השי״ת בדרך הבנה פרטית שיתגלה לנו בכנוי „כבוד״ הוא מרומם ונשגב מכל מה שאפשר להתבונן בכנויים. וכל דרכי הכבוד שאנו נותנים לשמו ית׳, מקנים בנפשנו קדושת זיו מאורו יתברך המתגלה בזה. ולהפך ח״ו כל שכן עון חלול שם־שמים, מקלקל במקום הנורא הזה שהוא יסוד

העולם ועמוד התורה כולה.

נדע ברור מכל הדברים והאמת האלה, כיון שכבודו ית' הוא יסודו של עולם ותקונו, א"כ כל מה שיתרבה כבוד שמים כן ירבו ברכות ושפע טוב וכבוד בעולם. ויחולו על ראש המכבדים שמו ית' ומברכתם יבורכו כל באי עולם. וכמו כן המעוט בכבודו ית', ואין צריך לומר ח"ו זלזול בכבוד של מעלה חלילה. מחויב שיגרום כל תקלה וכל השחתה ח"ו. הרחמן ישים חלקנו ומנוחתנו כבוד לשמו, וכמו שאמר הכתוב (שמואל א ב) „כי מכבדי אכבד ובוזי יקלו":

ועתה אחינו בשרנו יראי ד' ית' החרדים אל דברו. אליכם אישים אקרא, כשופר ארים קולי בקול מר צורח. כי רעה גדולה אנחנו עושים על נפשותינו. הנה יש בידינו מצוה אדירה וחביבה, שהקב"ה תלה בה כבודו ית' וכבודנו. והיא עוז לנו.וכמו שדרשו רז"ל (ברכות ו) „ומנין שהתפלין עוז הם לישראל, שנאמר (תהלים כט) „ד' עוז לעמו יתן", ועוז לו ית', כמו שדרשו שם מקרא דכתיב (ישעי' סב) „נשבע ד' בימינו ובזרוע עוזו": בימינו —זו תורה, ובזרוע עוזו—אלו תפלין", ואדון הנביאים ע"ה נענה בבקשתו (שמות לג) „הראני נא את כבודך", (שם) „וראית את אחורי" ואמרו חז"ל (ברכות ז) „מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפלין", הרי ביחוד נקרא שם כבודו ית' על שם תפלין של ראש דוקא, וכמו כן אמרו חז"ל (שם) על פסוק (דברים כח) „וראו כל עמי הארץ כי שם ד' נקרא עליך ויראו ממך" — ר' אליעזר הגדול אומר: „אלו תפלין שבראש", ובודאי היראה שהיא מצד שם ד' היא יראת הכבוד והרוממות. וכמו כן התפלין הם תפארתנו ופארנו וכמש"כ (יחזקאל כד) „פארך חבוש עליך" ואמרו חז"ל(תענית טז)„אלו תפלין" שנאמר(ישעי' סא)„לשום לאבלי ציון, לתת להם פאר תחת אפר"וכמו כן אמרו (מגילה טז)„ויקר אלו תפלין" ויקר—פרושו „כבוד" וכמש"כ (אסתר א') „יתנו יקר לבעליהן" וכמש"כ (תהלים קלט) „ולי מה יקרו רעיך אל" ואמרו חז"ל מזה (סנהדרין לח) „אדם הראשון בלשון ארמי סיפר", והרא"ש ז"ל היה מברך עוטר ישראל בתפארה אחר הנחת תפלין (טו"ע א"ח סי' כ"ה סעי' ג') והיא מארכת ימים כמשחז"ל (מנחות מד) „כל המניח תפלין מאריך ימים שנאמר (ישעי' לח) „ד' עליהם יחיו", והכל הוא משום שהם ביחוד מיוחדים לשם כבודו ית' שהוא כבודן של ישראל וכמו שאחז"ל (ברכות ו') „תפלין דמרי עלמא מאי כתיב בהו (דה"י א יז) „ומי כעמך ישראל וגו'" (דברים ד) „כי מי גוי גדול וגו'" וקוב"ה משתבח בהם בשבחייהו דישראל, ובודאי תקצר היריעה מהכיל יקר ערך רוממות קדושת המצוה הזאת. אע"פ שלא לנו המשפט לשקול ערכן של מצות. וכמו שאחז"ל (ירושלמי פ"א דפאה) על פסוק (משלי ה') „אורח חיים פן תפלס, נעו מעגלותיה לא תדע"—„טלטל הקב"ה מעגלותיה של תורה, שלא נדע איזה מצוה שכרה מרובה יותר", וכולן אהובים וברורים, אשרי הזוכה בהם ועושה אותם באהבה ושמחת לב. אבל, כבר הורונו חז"ל במצות המפורשים כיוצאים מהכלל, כמו שאחז"ל (מנחות מג:) „שקולה מצוה זו—כנגד כל המצות כולן" וכהאי גוונא, מצינו שבמקום שכבר מצאנו מפורש בתורה או בדברי חז"ל, רמוז או

באמרים לעלוי מצוה אחת מהמצות. הרשות נתונה להתבונן, שהיא מצוה שרשית אחוזה במקום גבוה מעל גבוה. אע״פ שאין קץ ותכלית למעלת כולם.—המה בערך אור ד׳ ית׳ המתראה לנו בראיית הנשמה ע״י הכנויים, שאין דומה גלוי אורו יתברך. בכנוי זה לזולתו וכמש״נ. אע״פ שבאמת הכל אחדות השי״ת אשר אין קץ ותכלית ליחודו. רק בערכנו אין הבנתנו שוה בזה כמו בזה.—בערך זה נתבונן על ערך המצות המרוממות בפי חז״ל. אנו יודעים ברור שהמה עולים במעלות הקודש—בערכנו—מול שאר המצות, אע״פ שבאמת מצד קיום דבר השי״ת, הכל אחד במעלה נפלאה שאין לה ערך ומשל כלל:

וכיון שכל יסוד התורה והעבודה הוא כפי הערך אלינו מאורו ית׳ המתגלה כנודע. ודאי אנו חייבים להתבונן במה שהורשינו ולעורר ביותר כשאנו רואים זלזול ורפיון ידים חס ושלום. במצוה המרוממת בדברי תוה״ק ובפי חז״ל. אע״פ שאנו צריכים וחייבים חוב שאין לו ערך, להזהר ולהזהיר על מצוה קלה כחמורה. מ״מ לפי חומר המצוה, כה תרבה החובה ותגדל חלילה האשמה בהעלמת עין:

פרק ב

ומעתה איך לא ימס לבבנו ויהי כמים. ושערות בשרנו איך לא תסמרנה מפחד ד׳ והדר גאונו. ומה נענה ביום תוכחה. עת ד׳ יביא במשפט אותנו כי השלכנו דברי קדשו וכבודו אחרי גוינו. חסנו על כבוד עצמנו אשר מהבל ימעט, ולא התעוררנו לכבוד שמו ית׳, החי וקיים לעד ולעולמי עולמים. כי רבים מבני עמינו מזלזלים במצות „תפלה של ראש״. עיקר הפאר. ושם ד׳ וכבודו עליה נקרא. וכמבואר בדחז״ל הנזכרים. ומניחים התפלין שלא כבתוב, ומפורש לנו מפי חז״ל (מנחות לז) למשה מסיני „שיהיה במקום שער דוקא״, ואם אפילו מקצת מן התיתורא מונח למטה מעקרי השער. לא קיים כלל מצות תפלין של ראש, ודוסה כמי שקשר תפלין על מתניו או הפשילן לאחוריו. ומצות תפלין של ראש לא קיים כלל. ואם ברך, ברכתו לבטלה ועבר בלאו דלא תשא (ברכות לג). והנה כבר צוחו בזה גדולי עולם, וכבר נדפס קונטרס קטן. „תיקון עולם עם ציורים״—ברם זכור אותו האיש לטוב—. אבל בעוה״ר עוד המכשלה לא סרה ורבים מהעם לא הטהרו. ותפליהם על מצח נחותה למטה. ונתתי אל לבי, כי יד הסגנים במעל הזה, הקולר הזה תלוי רק בהנכבדים שבכל אתר ואתר מקהלות יעקב. וביחוד מופלגי התורה. הרבנים ומו״צ, מגידים, ושוחטים, וראשי ישיבות שבכל עיר ועיר. הרואים את המכשלה הרבה.—כבוד שמים המחולל.—ולא חלו ולא זעו. לוותר מעט על כבודם—למען כבודו של מקום ב״ה, לצוות במפגיע על כל איש המוני בהניחו תפליו למטה מכמקום עקרי השער.—לתקן המעוות. ולהחזיר עטרת תפארת ישראל למקום הראוי. ואותם שקשר של תפלין שלהם רחב יותר מדאי—הלא עליכם חשובי העדה, וביחוד הרבנים, מוטל—לתקן, או לצוות עב״פ על עושי רצונכם—לפקח בזה ולתקן;

איה יראת ד׳ ואהבתו המחויבת להיות בלבנו, ואיה אהבת אחינו בני בריתנו כי נתעלם מהם. ובשביל דבר קל הערך ונח לתקן כזה, נניחם ללכת בלא חמדה. וד׳ ית׳ יודע כמה הלכו לעולמם ואין בידם מצות תפלין של ראש כל ימיהם, רק עונות ופשעים של ברכות לבטלה (במקום שמברכים על מצות) מדי יום ביומו, ר״ל. ועל מי הקולר תלוי,—אם לא על מי שבידם למחות. (שבת נה) וכי אין עונש ההתעלמות מדבר קל כזה, הרבה יותר מ„עונשו של לבן בציצית״, שדמו חז״ל „לחותם של טיט״ מפני קלות מציאותו (מנחות מג:) ואם כן הדבר בדבר שיש בו על כל פנים איזה טורח והפסד מועט. מה נאמר למניעתינו ליישר דרך ד׳ לפני המון אלפי בני עמנו. היות אשר, או מחסרון ידיעה או מרוב טירדא בהבלי הזמן, אשר היצר אינו מניח להתיישב כלל בעת עשותו אחת מכל מצות ד׳ ית׳. אם עושה אותה כמו שציוה האדון ית׳. „ותהי יראתנו אותו ית׳ מצות אנשים מלומדה״ (ישעי׳ כט) והנה מה נעשה לאיש המוני. ומה נועיל אם נרבה אמרים. הלא לאשר לא ידע קרא ספר—לא יסכן דבר. ואשר ידע ומבין ספר,—אך לבבו פונה כל היום להבלי אלילי כספו, או נפשו מרה לו בבקשת טרפו,—כבר הוכה בהשעת עינים מצד ההרגל הנובר על כל מדע ומוסר, אבל אתם המשכילים בעם. עובדי עבודת הקודש, אין לכם במה להצטדק. עליכם לשום לב על דרכיכם, ולשאת ידיכם קודש, למען כבוד השי״ת ותוה״ק שהיא פארנו,—ותפארתכם עליה.

והנה בעוה״ר, מצות תפלין מאז היתה מרופה בידינו. וד׳ העיר את רוח רבנו משה בעל הסמ״ג ז״ל. והוכיח את גלות החל הזה, להחזיק במצות תפלין. ודבריו עשו פרי ברכה. וב״ה התחזקה מצות תפלין אצלנו, עד אשר כל אשר בשם ישראל יכונה לא יסנע מהנחת תפלין בעת ק״ש ותפילה עכ״פ. ובודאי, גברא רבא כרבנו משה. בעת כתת את רגליו בגלות ישראל להוכיח על מצות תפלין השגיח גם שתהיה תקנתו שלימה. ויניחו על מקום הראוי להם. כי „חזקה על חבר —ובפרט קדוש ד׳ מכובד כמותו ז״ל.—שלא הוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן״ (עירובין לב) אבל מי יגלה עפר מעיניו ז״ל. ויראה כי יד הזמן הרס את רוב בנינו אשר כונן בקודש. ועדינו הורד מעלינו אל מקום אשר לא לכבוד הוא לנו—כ״א לבושת וגם לכלימה. ואנחנו המתרפים במלאכת ד׳, נעשינו חברים לאיש משחית. הוא ההרגל המשרש כל דבר מצוה ומקלקל כל תקון עבודה:

יראה ורעד הלא תבא בנו. אם לא נחיש מפלט לנו. לתקן את המעוות, להוסיף אומץ ולפקח כל איש בבית מדרשו. להזכיר ולהעיר את הנכשלים בבטול מצות תפלין של ראש. ומכניסים עצמם להיות בכלל „פושעי ישראל בגופן״ (ר״ה יז)—על לא דבר, ולבנו לא יחרד, ונטמון ידינו בצלחת לאמר—שלום עליך נפשי. הלא, חלילה, נפשנו תחת נפשם,אם לא נעמוד על המשמר כאשר יאתה. ולמי יש בידו למחות בדבר כזה, יותר מרב העיר, האב״ד בכל עיר אשר דבריו נשמעים, ומי לא ישמע לקולו

בנתנו צו לתקן כל איש תפליו כראוי. וגם לדרוש ולהעיר ולהעמיד מפקחים בעיר גדולה הדורשת כזאת. ואנה נוליך את חרפתינו, אם לא שמרנו את משמרת ד׳ אשר תחת ידינו בדבר נקל לתקן כזה:

ננצל כצבי מיד. שלא נמנה ח״ו בכלל מחטיאי רבים. שהם במדרגה האחרונה והגרועה,—שתשובתם קשה—והלא כה דבר החסיד בעל חובת הלבבות. (כשער התשובה פ״ט) „ומשיג במין הזה (של מחטיא רבים) מי שאפשר לו לצוות בטוב ולהזהיר מן הרע לאנשים תועים, ועכבו מזה יחול ממונם, או יראתם, או בשתו מהוכיח אותם. ותעו ולא הורה אותם הדרך הישרה.כמש״כ (יחזקאל לג) „הוא רשע בעונו ימות ודמו מידך אבקש״— מה יתחמץ לב כל איש ירא מצוה אשר אך מעט ידאג לאחריתו הקיים. ולא ישליך נפשו אחרי גוו. לאמר (ישעי׳ כב) „אכול ושתו כי מחר נמות״ בראותו הסכנה הגדולה המרחפת על ראש מי שבידו למחות. בפרט בדבר גדול ונשגב כזה, אוי לו למי שמתכבד בקלון מצוה נשגבה וקדושה כזאת וכמו שאמרו חז״ל: „ומה המתכבד בקלון חבירו נעקר מן העולם, בכבודו של ממ״ה הקב״ה על אחת במה וכמה״ (ירושלמי חגיגה פ״ב), חלילה לנו שלא לחוס על כבוד קוננו ית׳. וכי זוטר מה דאמרו רז״ל (רפ״ב דחגיגה) „וכל שלא חס על כבוד קונו, רתוי לו שלא בא לעולם״:

ע״כ טהורי לב העירו רוחכם. וגולו מעליכם את החרפה הגדולה והאשמה הרבה הזאת ואיש לרעהו יאמר חזק. ובשם ד׳ ית׳ וכבודו נבטח, כי יהיה לנו מחסה ועוז וחפצו בידינו יצליח. ובפרט כי נדברים יהיו יראי ד׳ שבכל עיר ועיר איש אל רעהו, להמנות בדבר המצוה הרבה והחובה המוטלת עלינו הזאת. ובדבר הזה תאריכו ימים. ואם באיש יחידי אמרו חז״ל (מנחות מד:) „כל המניח תפלין מאריך ימים״ מה יקר וגדולה יהיה למזכה את הרבים ומוציאם מידי מכשול וגורם לנפשם לאור באור החיים. ודאי מצדיקי הרבים בזה. צדקתם עומדת לעד.וכבוד ד׳ עליהם יזרח:

והנה עצם עיקר הענין. הוא דבר שאינו סובל אריכות כלל לענין דינא, שהוא דבר פשוט שאין בו שום מחלוקת, שכל המניח תפלין של ראש למטה ממקום שער לא יצא. וצריך שיהיה הקצה התחתון למעלה מעט מעקרי השער, שהרי ודאי אי אפשר לצמצם שוה ממש לעקרי השער. ומאי שנא מכל התורה כולה דאמרינן (חולין כח ועוד) „אי אפשר לצמצם״ אע״פ שיש אומרים (ע״ס ובתוס׳) „שבידי אדם אפשר לצמצם״,מ״מ מי מכניסנו בזה להכנים עצמנו במצוה כזאת. שח״ו האינו זהיר בה בל ימיו, הוא בכלל „פושעי ישראל בגופן״ (ר״ה יז) ודעת הסמ״ג ז״ל, שעוד אין הדבר ברור, דגם מי שבטלה פעם א׳, ג״כ, יחוש לעצמו לשוב אל ד׳ וירחמהו שלא יהיה ח״ו בכלל „פושעי ישראל בגופן.״ ואיך נעזוב בידים דרך סלולה. לתלות חיינו על השערה וכמו שאמרו חז״ל (ברכות כד) על פסוק (דברים כח) „והיו חייך תלוים לך מנגד״ „זה התולה תפליו״, עם ד׳. הכינו נא לבבכם, אם בתולה תפליו שאין בזה כ״א מעט פחיתות ערך הכבוד הראוי להם לפי ערך קדושתם, אמרו חז״ל כן. מה יאמר עונש רע ומר על הנוהג קלנא בעיקר יקרא דמלכא מלך העליון ית׳. ומכעיסו

על

על פניו. ובהיותו עסוק במצותו,—עובר על רצונו. וכבר העירו הגאונים ר' יחיאל העליר ז"ל ור' ישראל סלנטר ז"ל מדברי הש"ס (כחולין ד') גבי חמצן של עוברי עבירה, „שהעובר עבירה בדבר שלא יתקפו היצר הרבה, רק בשביל המנעו מטורח קטן לבד, הוא נכנס ח"ו בכלל „מומר להכעיס". ועכ"פ גרוע יותר ממומר לתאבון.—וכמה נענה בתקון המצוה החביבה הזאת. אוי לנו ואבוי כי דבר ד' בזינו. ולא חרדנו לכבודו. ולא קדשנו שם קדשו. בעשותינו מצותיו בבלי דעת והשכון. והתעצלנו להתבונן על דבר עיקרי, הפוסל את המצוה לגמרי:

פרק ג

והנה הסמ"ג בתוכחתו על „בטול מצות תפלין." אמר „שכל איש מישראל צריך שיהיו לו שני עדים שהוא יהודי. דבק בד' אלהים חיים. והמה: אות ברית החתום בבשרנו. ותפלין שהם עדינו ועדנו. וע"פ שנים עדים יקום דבר. ואם ח"ו פחת אחד מהעדים—הרי הוא כאילו הוציא עצמו מהכלל" ואם כן הדבר במי שאינו מניח כלל.—הלא עוד רע ומר מאד מזה ר"ל. יהיה חלק מי שמניחם במקום אשר ד' לא צוה. שהרי אינו דומה מי שאינו מביא עד שהוא עבד המלך, אבל ג"כ אינו מעיד על מרדו.—לאיש שונה ופתי אשר יכוף „עד נאמן" להעיד על עצמו שהוא מורד ח"ו במלכו של עולם. והרי הקב"ה צוה עלינו (דברים יז) לשמוע בדברי תוה"ק לכל אשר יגידו לנו חז"ל—מעתיקי השמועה. והם פרשו לנו (מנחות לז) „בין עיניך, במקום קרחה דוקא" והוא יקח את האות הנחמד והמקודש. ויניחו במקום אשר ד' לא רצה. ויהיה ב„הדא עורבא דמייתי נורא לקיניה ח"ו" (בראשית רבה סה), ותחת כבודו ח"ו יקד יקוד אש, עד אבדון תאכל ח"ו כדחז"ל (בראש השנה יז). ומכשול גדול הוא באותם המתחסדים להדר דוקא אחר תפלין גדולים מאד, שאי אפשר כלל להניחם במקום הראוי. ובודאי מצוה כן המובחר להדר אחרי תפלין בינונים בכמות מדתם. כדי שיהיו תמיד מונחים על מקומם הראוי להם:

הגה"ה (ובזוה"ק פ' בא. „וכמה דאינון ד' פרשיין בתפלין של ראש, אוף הכי כולהו בתפלין של יד בבית א', דהא בתפלה של יד לית לה מגרמה כלום וכו'" יעו"ש, הנה בודאי הנסתרות שיש בזה, למי שזוכה לבא בסוד ד', מאד נוראו. ואין אתנו יודע עד מה, אך המובן מפשטן של דברים, שעיקר שלמות התפלין של יד, היא מתפלין של ראש. והיא בעין הכנה לתפלין של ראש. ומשום הכי „מעלין בקודש", (טו"ע או"ח סי' מ"כ בטי' א), וכדי שיתאימו הדברים עם מה דקיימא לן (מנחות לה.) ש„תפלין של ראש אינה מעכבת את של יד", צ"ל, כיון (קידושין מ) ש„חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה", אם כן יש כח במהשבתו ורצונו, לקיים גם מצות תפלין של ראש—להמשיך קדושה על תפלין של יד, אבל מי שבוטט ח"ו בשאט נפש בקיום מצות תפלין של ראש, הוא אבד במעט כל קדושת מצות

תפלין של יד. שהרי נאמנים עלינו חז״ל באמרם ד,תפלין של יד לית לה סגרמה כלום״, אע״פ שדבריהם בגבהי מרומים, מ״מ עיקר קדושת מצות ד׳ י״ת הם בדוגמא של מעלה. ועל זה נאמר (ישעי׳ מט) „ישראל אשר בך אתפאר״), ע״כ הגה״ה.

פרק ד

והנה האיש אשר מנעוריו לא שם לבו אל דבר ד׳ והניח התפלין שלא במקומן. עתה כאשר יעירוהו לתקן עותתו, עליו לשוב אל ד׳ ויתודה אשר חטא עליה—והשי״ת הוא רחום יכפר עון, וכמ״ש חז״ל (יומא פו) „עבר אדם על מצות עשה ושב—אינו זז משם עד שמוחלין לו״, והנה אם אחרי הניחו התפלין הזכירוהו לתקן, ודאי צריך לברך ברכה על תפלין של ראש— כדין מי ששח בין תפלה לתפלה, המבואר בשו״ע (סי׳ כ״ה ס״ט ובהג״ה) :—במקום שנוהגין לברך על מצות, יברך שתי ברכות: להניח, וגם על מצות. ובמקום שאין מברכים על מצות, יברך על מצות לבד. אע״פ שמנהגנו שלא לברך אם נשמטו ממקומם כמבואר בפוסקים (בא״ח סי׳ כ״ה ובמג״א ס״ק כ״ח). מ״מ זה לא נאמר אלא במי שהניח מתחלה כראוי, אם כן היה דעתו להוציא כל זמן התפלה, אבל מי שברך לבטלה—ומצוה לא עשה—על מה תחול הברכה. ודינו כמפסיק בין של יד לשל ראש. ואע״פ שלא הפסיק, גם כן ברור הדבר לע״ד שמחויב לברך—אם בשעת ברכתו לא היה יודע דין הנחת התפלין בדקדוק המקום – .ועדיף לע״ד ממי שברך על התורה והיה פתוח במקום שאינו חובת היום. שפסקו הפוסקים (בא״ח סי׳ קמ) דיחזור ויברך. הכא נמי הרי בשעת ברכתו לא היה בדעתו כלל להניחם במקום הראוי, כמו שהורגלו בעוה״ר רבים מההמון. אלא שיש לפקפק, לפי מ״ש הפמ״ג, שאפילו הראוהו פרשה אחרת, ואמרו עליה שהיא חובת היום, א״צ לברך. משום שדעתו על חובת היום, אע״פ שטעה בפרשת החובה, לא פקעה ברכתו, ולא דמי לתורמוס. א״כ י״ל הכא נמי דעתו על דבר הנחת תפלין כראוי. אלא שטועה וסובר שזה ראוי, א״כ חלה ברכתו. אלא שיש לחלק, דגבי קריאת התורה יודע הוא שהחובה הוא קריאת היום בפרשת חנוכה. אלא שסבר שזו הפרשה כתובה במקום שהראוהו. אם כן חשב בברכתו על מחשבה של פרשת היום. אבל הכא שסבר שמקום תפלין הוא במצח. לא הוה כלל על מה שתחול הברכה וכמו שמניח על מתניו וכה״ג. י״ל דלא עלתה לו הברכה כלל. וי״ל לפ״ז שיהיה חלוק בזה בין מי שיודע שמקום תפלין הוא במקום עיקר השער, אלא שלא דקדק בצמצום המקום וע״י מהירותו חשב שכבר הניח בעקרי השער, א״כ מחשבתו היתה למקום הראוי. זה דומה לסברת הפמ״ג בחובת היום. אבל מי שאינו יודע כלל שאין המצח כשר לתפלין,—כרבים מההמון— א״כ מחשבתו היתה בשעת ברכה על דבר שאינו מצוה כלל.—אינו יוצא בברכתו, וגרע מתורמוס, שעכ״פ בשעת ברכה היה לה על מה לחול,

אבל

אבל כאן יצאה ברכה לשוא מפיו, מ"מ אם בתוך כדי דבור שהניח הש"ר שלא במקומו הזכירוהו לתקן, י"ל דאע"פ שהיה סבור בשעת ברכתו שעיקר מקום תפלין הוא שלא במקומו. מ"מ דמי להא (דיו"ד סי' שמ סעי' כד) ד.אמרו לו מת אביו וקרע, ואח"כ נמצא שהוא בנו". וביותר דמי, ל.מי שהיה לו חולה ונתעלף ואח"כ מת בתוך כדי דבור, יצא ידי קריעה" (שם סעי' כה) אף על פי שהיה בטעות ובשעת קריעה לא היה מצווה כלל. מכל מקום מועיל לתוכ"ד. ה"נ י"ל דמועיל. וכמו כן (כסי' רלד סעי' לה) בהפרה, ש.סבור שנדרה בתו אפילו אמרו לו כן ונמצא שנדרה אשתו, מועיל בתוכ"ד" ה"נ מועיל. ואע"ג דבסתם, אם לא אמרו לו. וסבור שהיא בתו או שהוא אביו—, ונמצא שהוא בנו, מועיל לאית דאמרי אפילו לאחר כד"ד (אלא שהבי"ח חולק, וס"ל דהוי כמפרש וי"ל להקל) מ"מ הכא, כיון שכבר הניח התפלין שלא במקומו. הרי יחד המקום שהוא שלא כתורה—דמי, למפרש שהיא אשתו ונמצאת בתו. אבל בתוכ"ד י"ל דמהני. וי"ל באמת גם בס"ת מהני תוכ"ד. וכל דברי הפוסקים בזה הוא לאחר כדי דבור. והראיה, שהרי עיקר הדין—מעובדא דמייתי אבודרהם. ושם רצו לחייב בברכה מטעם שתיקה שתהיה הפסק, ופשיטא דפחות מכב"ד לא הוי שתיקה הפסק לשום אדם :

שוב התבוננתי דנראה לע"ד. שגם חוודע בעיקר דין התפלין שהוא במקום עיקרי השער—והניח על המצח במקרה בשעת ברכה, י"ל דמ"מ אם נזכר לאחר כד"ד, צריך לברך. ומה שכתבתי מדברי הפרמ"ג דדעתו אחובת היום. י"ל דלא דמי, שהרי יש להעיר בדברי הפמ"ג לפי דברינו בין סתם למפרש.—בנדרים וקריעה.—דבמפרש אין מועיל לאחר כד"ד. אם כן אמאי לא נחלק בקה"ת אם התחיל כבר באותו מקום .שהראו, הוי מפרש. (וי"ל דיש חלוק אם המברך הוא הקורא או אחר, וצ"ע). אלא שהמג"א כתב להפך דאם התחיל עדיף ולא יברך. ובאר הפמ"ג דמ"מ, חל ברכת התורה גם על ענין אחר. וצ"ל אע"פ דבודאי אם ירצה לקרות ענין אחר ולברך בציבור. אם כבר ברך ברה"ת בשחרית הוי ודאי ברכה לבטלה. מ"מ כיון שיקרא ג"כ מחובת היום אין קפידא במה שמוסיף מענין אחר. א"כ יש לומר דכאן אינו נקרא כלל מפרש מה שהתחיל בענין אחר. אבל מה שהניח על המצח הוי מפרש ומיחד מקום שאינו מקומו, ואינו מועיל לאחר כד"ד, מ"מ יש לחלק דהתם היה סבור שנדרה בתו והיה טעות בכוונה, משא"כ היודע ומכוון להניח כראוי ודעתו אחובה. י"ל כל שלא הפסיק—חלה ברכתו ;

ויש לדון נפ"מ בדבר. אם סבת הנחתו התפלין שלא במקום הראוי. הוא מצד שלא שם לבו להגביה התפלה של ראש למקום הראוי כמצווה עלינו מחז"ל הקדושים. ע"פ התורה. ואם יגביה, לא יהיה הקשר של ראש למטה ממקום שיעורו שהוא בבלות עצם הגולגולת. אז לא יצטרך לברך. כיון שהיה דעתו על דעת להניח במקום הראוי. אבל אם סבת הדבר הוא מפני שהקשר שלו יוצא משעור הקף ראשו, וע"כ הושפלו התפלין. א"כ בהכרח לשנות הקשר, י"ל דדמי למש"כ הט"ז לחלק

בין

בין היה גלול במקום הצריך לקרות, או שלא היה גלול וצריך לגלול. הכא נמי אם צריך לעשות קשר הדש, דמי לצריך לגלול. אמנם חפמ"ג כתב שאינו יודע טעם סברת הט"ז. ולדעתו א"צ לברך גם בצריך לגלול. וי"ל בטעם הט"ז כיון שמהיסר מעשה נדחית ברכתו, ומצינו ענין דחוי בברכות ב"מי שאכל בלא ברכה אם יברך אח"כ" (או"ח סי' קעב) וי"ל כיון שבידו, לא הוי דחוי, ובתוספת (בסוכה לג). והכא דחוי מעיקרא הוי. א"כ צ"ע אם יש להלק בין אם הוא בעצמו יכול לעשות תקשר. אע"פ שכתבו תוס' ריש גיטין "דמיקרי בידו מה שיוכל ללמוד לשחוט" אין הענינים דומין, כמבואר למעין:

פרק ה

על כל פנים הרהורי דברים יש בזה ואין הכרעתי הכרעה. ובודאי הספק במקומו עומד. ואשרי האיש השם דרכו, ומשיב אל לבו ומכין מחשבתו לדרוש את ד' ובמצותיו הפין מאד לדקדק בהם בבואו לעשות מצות אדון כל הארץ ביראה ואהבה ושמחת לב, ולא יבא לידי ספקות באלה, שאינם מזדמנים כי אם למתעצלים לפקח על חפצי שמים שבידם, וחלילה לנו להשליך דבר ד' אחרי גוינו, רק לפניו נעבוד ביראה ופחד ואהבת אמת ובו הללנו כל היום כי הוא תהלתנו. ואם הוא יתברך מתפאר בנו, כמש"כ (דברים ד) "מי גוי גדול וגו'" א"כ איך לא נמצא בושה וחרדת קודש, מבלי להתפאר בו יתברך. ובמה נתפאר בו, כ"א בעשיית מצותיו שהם תהלתינו ותפארתינו. ובכל עז נראה לתקן הדבר אשר הרבינו לפשוע. המונינו, ויודעי תורה שבנו, הראשונים—בשגגה, וד' יודע אם אין "שגגה כזאת עולה זדון", (אבות פ"ד) שהיה להם ללמוד ולהתבונן על מקום הנחת תפלין שיודעי תורה מניחים, ואם בחטי הבל לא יניח אדם מעותיו אם לא במקום שמור ואחרי דרישה וחקירה ובכונה, בהיי עולם על אחת כמה וכמה. אבל אשמת יודעי תורה —המעלימים עין מעניי הדעת שבעירם מלהורות להם משפטי ד' ולהזהיר על כבוד יוצרנו המעטרנו בתפארה— גדלה עד מאד, ד' הטוב יכפר בעד. אבל בודאי לא יתכן לצפות ולבטח בכפרת על העבר, כ"א אם יתקן העתיד שבידו לתקן, שאם לא כן הרי הוא כטובל ושרץ בידו. וכמו שכתב החובת הלבבות, (שער הכניעה) "שהבושה בדי בהמרותו, הוא סכל מאד", וכמש"כ בעל בחינת עולם "היתהלך עבד עם אדוניו בבלי דעת—והוא לא שונא לו". על כן אחינו בשרינו. עורו נא והתעוררו מתרדמת הזמן וחשכת היצר הצורר הצודה לנפשנו, להפילה במהמורות בל תקום ה"ו—לאור באור החיים. נקומה נא כאיש אחד חברים. איש לרעהו יאמר חזק. ויראי ד' ויודעי תורה שבכל עיר ועיר, ילוו להרבנים ומו"צ, לעמוד בפרץ, לתקן המעוות, לפקח בעת התפלה, על כל איש אשר אין פארו חבוש עליו כדת של תורה, שלא להתעלם ושלא לשא פנים לגדול, כי בעוה"ר לפעמים יעלימו

עין בפני שנשואי פנים וזקנים ידם במעל הזה, להנהיג קלנא בעטרת תפארת ישראל, ולעשות דבר השם הנכבד והנורא מרמס לרגלי נאותם בפרדת מסתריהם הכלים. אשר לא ישאר להם סהם מאומה כ"א מפח נפש ועונות ואשמים, ולא יתנו מקום בלבבם לחשוב מחשבה הנוגעת לנפשם חקיימת לעד והעתידה לעמוד בדין וחשבון לפני ממ"ה הקב"ה, אשר עיניו פקוחות על כל דרכי איש, ובודאי יפלה ד' בין עובד אלהים לאשר לא עבדו. והנה עלינו החובה שלא לשאת פני גדול, ואם כי לא ברעש נבוא ולא בדברים בוטים נתקן המעוות, כ"א באהבה עזה ונאמנה. כי מה חפצנו, כ"א לשפר מעשינו כאשר ד' אלהינו דורש מאתנו לטוב לנו כל הימים:

והנה בעוה"ר האים אנחנו כי ירדנו עד מאד. וידל ישראל, לבוז לחרפה ולשמצה הננו נתונים. למה לא נחפש דרכינו ונחקורה. אין ספק אצלי, כי סבת כל הרעות אשר מצאונו ושפלות מצבנו וערך כבודנו בעמים, אינו כ"א למען נתבונן על כבוד יוצרנו והעטרה שעטר אותנו בפאר התפלין ששמו נקרא עליהם ואנו מזלזלים בהם. והננו כולנו אשמים, כי (שבועות לט) „כל ישראל ערבים זה לזה". הסבה הזאת גרמה לנו בעוה"ר שנשתכחה תורה ממנו ודעת יראת אלהים באמת, במעט נשינו טובה. אין נותן לב להיות חרד באמת לדבר ד', לטהר לב מגלולי היצר ושומאות המדות הרעות, ליחד לבבו ופועל כפיו לשם ד' יתעלה, שלזה נוצרנו, וזה כל תכליתנו ותקותנו, ומה בצע בחיי הבל אם לא לדבקה באלהים חיים, לאור באור החיים. ובאשר נשים לב להקור ע"ס אבדה הארץ, מי השכיח מאתנו כל רגש קדוש של טהרת לב ונועם אהבת ד' ויראתו, השק מדות טובות ויפים,—עלינו לאשר ולקיים, כי כל זאת עשה לנו, עזבנו כבוד יוצרנו יתב', כי לא דרשנוהו כמשפט. הוא נתן בידינו אות כבוד שמו ועטרת תפארת הנחילנו ואנחנו בטפשות לב נהגנו עם עטרת תפלינו, כבכלי אין חפץ בו. ובודאי התפלה ש"ר שהוא על המוח, כדי לשעבד כל מחשבות הלב והשכל לעבודתו ית', אם היינו משמרים מצוה זו כתקונה, היינו מרגישים שפע אור דעה והשכל ודעת ויראת ד' ונפשנו היתה דורכת עוז, להקים עדות ביעקב, לאחד לבבות הפזורות והנפרדות שבנו. ולעבוד את ד' ית' בשמירת כרם תוה"ק, שכם אחד כולנו. כי אור השכל מאיר כל מחשך, ועושה שלום בין יריבי עם. אבל כאשר המונינו זלזלו בפאר אדוננו, ומשכילינו שמו מחסום לפיהם מבושה של טפשות וחשש כסל, שלא יתמעט כבודם,—נתקיים בנו בעוה"ר כמה שיעדו חז"ל (יומא לח) „כל המרבה כבודו וממעט בכבוד שמים, כבוד שמים במקומו עומד וכבודו מתמעט", ע"כ ירד כבוד תוה"ק פלאים ושועלים קטנים מחבלים כרם ד' ומשליכים שקוצים על ת"ח שבדור ואין מוחה, כי איש לעברו ולבצעו. וכל זה אינו אלא תולדה גדולה נולדת מעניות הדעת וקוצר השכל לראות נכוחה. ומה היא סבת עניות דעתנו וקצר שכלנו, כי חשבו הרואות בארוכות הדעת—, היא מדה נגד מדה, יען הנהגנו קלנא בהמצוה הרבה והיקרה הזאת,

מצות תפלין של ראש הנתונה על כלי המחשבה, שסגולתה בוראי להוסיף באדם בפרט ובכל האומה בכלל, אור דעת ויראת ד׳, שהמה מקורי כל טוב וחסד, מצד טבע שלמותם ומצד המסובב מהם, מטוב ההנהגה ושלמות הסדור ואהבת אחים ועוד מדות מעולות רבו מלספר. על כן עם ד׳ לבו ונשובה אל ד׳, נתן נא כבוד להעטרה שעטרנו צור ישראל, ובזה תרום קרננו בכבוד ונהיה לברכה ולתהלה בארץ:

פרק ז

רבנינו נודוּ פרצותינו עליכם המצוה. מלאו ידכם לד׳, ועוזו זרוע ד׳ ועוזו. כי איך תחזקנה ידינו לעשות איזה מפעל טוב ומועיל לעמנו כל זמן שהמכשלה הזאת תחת ידינו. בקיעי עמנו רבו מאד בעוה״ר, ומאד מאד ראוי להיות חרדים לתקן כל מעוות, לקרב רחוקים איש מאחיו, לבשר שלום לעדת ישרון, כי בזה נושעה. אך כל מעשינו יהיו לשם שמים, לתת כבוד ליוצר כל ית״ש, ואז חפצינו בידינו יכונו והוא ית׳ יהיה עלינו סתרה. ו״כל כנסיה שהיא לשם שמים, סופה להתקיים״(אבות פ״ד) והנה איך נוכל לעשות בנפשנו שקר — בכל מה שנהיה עסוקים שיהיה הדבר לשם שמים — אם נעזב את העזובה חרבה ולא נחוש על מרמס קודש וזלזול נזר אלהים שעלינו שהוא בידינו, ועבודת תקון דבר זה קלה עלינו מאד בלא עמל ויגיעת נפש, איך נשא דע למרחוק לעלות בסולם פועל משרים בלא סדר נכון והדרגה. על כן עת לעשות לד׳, נשליך אלילי רהבים שהמה סלונים וסרבים, ונדגול בשם ד׳ ובכבודו נתימר. והרי מצות „הוכח תוכיח״ מוטלת על כל איש מישראל גם במקום שכבר החטא עבר, (כמבואר בר״ס ה׳ דעות), „שרק אם ראה אחד מישראל שחטא, חייב להוכיחו״, וכל תנאי קולות שנמצאו בדברי הפוסקים בעניני תוכחה, ודאי אינם נוגעים במקום אפרושי מאיסורא, וחלילה לא יעלה על דעת שום אדם ישר לב וירא ד׳ להניח רבים בכשלונם, חלילה וחס.

ולכן ראוי מאוד וכשר הדבר, שימצאו מרבני עמנו מתנדבים בעם לסבב מעט בקהלות יעקב לבשר צדק ולהוכיח על החזרת העטרה הקדושה למכון שבתה, כאשר צוה יוצרנו, אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו תורת אמת וחיי עולם. ולמה לא נקנא באבותינו ורבותינו הקדושים, שהיו נודרי נדר ומתקני תקנות גדולות ונהוצות ונשאר שמם לברכה, והלקם עין לא ראתה בנועם ד׳ ית׳. הלא רבנו משה מקוצי ז״ל קנא קנאת עטרת ראשנו וכתת רגליו בגלות החל להוכיח את ישראל על בטול מצות תפלין, ואנו חייבים להתבונן עד במה כבדה המלאכה שהיה עליו ז״ל לעשות—ממלאכתנו מלאכת הקודש הקלה. הנה בימיו ז״ל היו רבים שלא היה להם תפלין, והיה צריך להכניס בקרבם רשפי אש אהבת ד׳ ית׳ לפזר ממונם לקנות ולוותר על טרחם שלא הורגלו בהנהגתם. ועם כל זה, כאשר ראה ד׳ ית׳ כי לבבו שלם עמו, ורוצה רק בכבוד שמו, ד׳ עזרו והקים עדותו ביעקב

ועל

ועל ידו נשתרשה בנו מצות תפלין, תהלה לאל ית', ועתה כאשר מרוב הזמן, אינה ד' לידינו מקום להתגדר לעבוד בקודש לפי מעוט חילנו וקוצר ידינו, אשר בעזה"י לא נמצא מפריעים על דרכנו, כי אין אנו צריכים להכריז על השקלים לדבר על לב אדם לפזר מהונו. כי תהלה לאל, כבר כל ישראל יש להם תפלין, יש כשרים או מהודרים, איש איש לפי ערך יראתו, דעתו ועשרו, ואין אנו צריכים כי אם להזכיר להם את ד' ית' וכבודו, השוכן בקרושת פארנו החבוש עלינו. ואשר שם ד' נקרא עלינו על ידו, ומעלתו גבוהה ממעלת נזר הקודש אשר על ראש הכה"ג, כאשר בארו חז"ל (יומא ח), הלא בדברים יוסרו בית יעקב, תהלה לאל יתב', עם ישראל גוי קדוש זרע אמונים אם הם ישנים לבם ער, וכאשר ידפק מעט—מתעורר, ושב ורפא להם:

אנא אחי רעי ורבותינו, אוצר נחמד אינה ד' יתברך לידינו, נא אל נעזבהו, נשימה תפארת עולם לדורנו, וד' יהיה לנו לעטרת צבי ולצפירת תפארה:

פרק ז

והנה מה דקיי"ל (ברכות יד) „כל הקורא ק"ש בלא תפלין, כאלו מעיד עדות שקר בעצמו" מ"מ יש מי שהמליצו בעד הקוראים ק"ש בלא תפלין, בגראתם שיעבור זמן ק"ש, דעד כאן לא אמרו שהוא „כאילו מעיד עדות שקר" כ"א אם לא הניח תפלין כלל, אבל אם אח"כ יניח תפלין ובשעת ק"ש דעתו לקיים מצות תפלין, שוב אינו כמעיד עדות שקר. אבל כל זה אינו שייך, כ"א במי שהוא בשב ואל תעשה, ומה שאינו מניח, הוא מצד אונס וכה"ג, ועוד יקיים. מה שקבל בעדותו. אבל זה אשר בפיו ירצה „בין עיניך" שהפירוש האמתי בזה, הוא מה שקבלנו מרבותינו בתורה שבע"פ (מנחות לז) שהוא דוקא „שיהו כל התפלין במקום עקרי השער ולא למטה מזה כלל" אם כן הוא מעיד ממש עדות שקר ב„קום ועשה", ונודע מה ששנינו (סנהדרין פח) „חמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה", והפירוש בזה הוא: „בדברי סופרים, שהוא באור למצוה בתורה שבכתב, שהנוהג בהם הס ושלום איזה זלזול, מראה חס ושלום ככופר בתורה שבעל פה שהיא עיקר התורה הקדושה. ע"כ דוקא ב„חמש טוטפות, להוסיף על דברי סופרים נעשה זקן ממרה" בזמן הסנהדרין (שם) והכא נמי, חמור הוא המעיד עדות שקר בבאור של „בין עיניך" המקובל בתורה שבעל פה ממי שמעיד עדות שקר במה שאינו מניח כלל—לבד מה שזה מעיד עדות שקר רק בשב ואל תעשה וזה בקום ועשה ובפועל ממש. אם כן מה יועיל מה שיתקן אחר קריאת שמע, לענין עדותו שכבר העיד בשקר ואין להשיב, אלא שעל כל זה ודאי מחויב הוא חיוב גמור כל היום להניח התפלין של ראש על מקום האמתי מצד קיום מצות תפלין. אבל רע ומר עזבנו את ד' בעונותינו הרבים,

וכמעט שלמכת העדות שקר אין תרופה כי אם בתשובת שלמה בכל העבירות שבתוה"ק, בהרטה על העבר ווידוי דברים, וקבלה על להבא, ושב ורפא לו:

והנה זה ברור, שאם יזדמן שאדם רואה שקשר התפלין של ראש שלו הוא גדול יותר מדאי והוא אינו יכול בעצמו להקטינו, וגם אין לו ממי לבקש שיקצר הקשר שלו, כדי שיהיו התפלין מונחים במצות השם יתברך,—ודאי לא מבעי לענין ברכה שאסור לו לברך, בלא שום ספק. והוי ברכה לבטלה כיון שאינו מניח על מקום המצוה „ואין זה מברך אלא מנאץ" (ב"ק צד). אלא שגם ברור לענ"ד שאסור לו להניח כלל. אמנם לע"ד יש לומר, דהנחת הקשר למעלה כיון דבגמרא (מנחות לה) אמרינן בזה רק מטעם „שיהיו ישראל למעלה" יש לומר שאינו כי אם מדרבנן, ואולי גם כן אינו מעכב, ועל כל פנים אולי קיל יותר מלהניח בלא קשר בצורה הראויה. ומכל מקום חס ושלום שלא להקפיד בזה, ו„חמורים דברי סופרים" „וכל העובר על דברי חכמים כו'" (ברכות ד) חס ושלום, והמקיים יזכה לרב ברכות. והוא חמור יותר ממה דאמרינן בפ' לולב הגזול (סוכה לא) „לא מצא אתרוג, לא יביא פריש או רימון אפילו לזכר בעלמא". מצד גזירה דאתי לאחלופי. והנה אם אסור מצד לאחלופי, דבר שהוא מין אחר לגמרי ודבר שאין מצוי בו מכשול ח"ו, וגם מקיים עכ"פ איזה זכר למצות אתרוג,—על אחת כמה וכמה שיש להוש למכשול הזה של הנחת תפלין שלא כמצותן, שהוא בעוה"ר מכשול קרוב ופרוץ מאד, הרחמן יגדור פרצותינו ברחמיו וישים בלבבינו לשמור חוקיו באמת,—שיש להוש לאחלופי, לדידיה בעצמו וגם משום מראית עין לאחרים ההדיוטים. ומה גם שאין כאן שום דוגמא למצות תפלין, כיון שהוא שלא במקום הראוי. ומה בין זה המניח תפלין על מצחו—לקובע מזוזה באמצע התקרה. ועוד גרע שהרי עכ"פ בפריש או רמון אין כאן גריעותא בין נוטלם לאינו נוטל כלל. וכאן כבר כתבנו שהדעת מכרעת, שאינו דומה המעיד עדות שקר בשב ואל תעשה למעיד עדות שקר בקום ועשה, וגם מצד „חומר דברי סופרים מדברי תורה" כמש"כ, שמי שאינו מניח כלל אינו פוגם כ"א בד"ת, אבל המניח במצחו מעיז פנים בנגד תורה שבעל פה, וחלילה לכוות בשלהבת אש אוכלה. מ"מ יש לדון ולומר, דעדיין אינו נפטר לגמרי ממצות תפלין אע"פ שאינו יכול לתקן קשר יפה בצורת דל"ת, כדין. שהרי מדברי התוספות (בשבת כח וכדף ס) משמע שצורת אותיות הקשר אינו כלל הלכה למשה מסיני, "ולא גרסינן „ד' של תפלין ויו"ד של תפלין", א"כ י"ל דהוי רק דרבנן ומנ"ל לומר שמעכבין במצוה. ואולי במקום בטול מצות תפלין אין בזה קפידא, וכ"מ מלשון הגה"מ (בפרק ג מה"ת) שכ' דמשמע בפירוש בפרק במה מדליקין „שאין תורה ברצועה" וכוונתו שאין בה מצד תורת ד' שהוא אותיות (וכ"ד התוס'). עכ"פ לדידי' ג"כ לא גרסינן הך „דדל"ת של תפלין ויו"ד של תפלין הלמ"מ" א"כ יש לומר דבשעת הדחק שיתבטל ממצות תפלין יקשור ברצועה

קשר

קשר פשוט כפי מה שיכול ויניח. מ"מ לברך ודאי אי אפשר וספק ברכות להקל, שהרי מדברי רש"י וגירסתו מבואר שהוא הלמ"מ, וכן מטין פשטן של דברי הרמב"ם, שלא פירש שהוא מדרבנן וכן גריס גם בן הרא"ם בספר יראים. ולכן אף דא"א לברך, אבל לענ"ד להפקיע עצמו ממצות תפלין—גם בן א"א, כיון שיש לומר שלדעת תוס' והגמ' אינו מעכב [ודברי הרמב"ם אינם מפורשים בהדיא כ"כ] אבל חלילה להניחם שלא במקומם שהוא מכשול עון ר"ל ובודאי לא ירצה לד' יתברך, לעשות מצותיו הקדושים בדבר שיש בו תקלה גדולה לעם ד':

פרק ח

ומה מאד ראוי לכל ירא ד' וחרד לדברו לדקדק על עצמו גם שלא בשעת ק"ש ותפלה, להניחם במקום הראוי. כדי שלא ילמדו ממנו עמי הארץ, ויהיה ח"ו בכלל מחטיא את הרבים בפועל, בר מינן. ומה מאד ראוי להתאונן על קוצר דעת שבנו, ועד כמה הוכינו בסחלת סנורי ההרגל המר והנמהר, עד כי נעשת כל מצותינו כבגד עידים וכקוף המחקה מעשה בני אדם. בלא תואר ולא הדר בעוה"ר, ונתקיים בנו (קהלת י) "עמל הכסילים תיגענו" בעוה"ר. הן נמצאים בעמנו אנשים אשר יראת ד' מצאה קן בלבבם להדר להניח גם תפלין דר"ת. מצד לצאת ידי־חובת ספיקא דרבוותא [או מצד סודות הקבלה] איש איש כרוח דעת ויראת ד' אשר בלבבו, וכבר התירו פרושים את הדבר, שאין לחוש בזה ליוהרא, הלא בספרן של צדיקים האחרונים ז"ל הדברים מפורשים. אבל מה נואלנו אם נהדר אחרי הרורי מצוה של תפלין דר"ת. ועוד לא נקינו מפשע רב, ומנהיגים בעוה"ר קלנא רבא בעטרת תפארת ישראל, אשר לא יכון כלל בלעדי זה,והיו גם תפלין של רש"י שהם חובה ממש ותפלין דר"ת שהם מצוה ליראי ד' וחושבי שמו, גם שתיהם בעוה"ר ללא תורת אמת, ובעוה"ר אין כאן לא אות ולא כבוד ולא עטרת תפארת כ"א זלזול מצוה וחלול שם שמים. אוי לנו שכך עלתה בימינו, כבודנו בקלון הומר. והלא מי שאינו יכול לכוין בתפלה, כתבו הפוסקים, (ש"ע או"ח סי' קז) שאם יתנדב בתפלת נדבה, עליו הכתוב אומר (ישעי' א) "למה לי רוב זבחיכם" : ומה נאמר למי שהולך השכים ואינו משים לבו לדבר ד', לתקן התפלין המחויבים כדת של תורה. מי בקש זאת מידו להתהדר לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה אלהים אמת, במצוה שעושה שלא כתורת אמת. וח"ו לא להניא לב ירא ד' הזוכה לקיים גם מצות תפלין דר"ת כפי אשר יחזה לו, באו הדברים. כ"א להעיר ולעורר ולומר לישני אדמת עפר החומריות אשר תוטחו עיניהם מראות, ומהשכיל לבותם, שיבינו לאחריתם, וח"ו לא יכנסו לכלל בוזי דבר ד' בדבר קל לתקן ויבושו ממעשיהם, שלא יסתרו פעולת צדקתם קצתם את קצתם. ובודאי פי תיכף כשיתקן ויקבל על עצמו להזהר בקשר של תפלין ש"ר שתהיה כדת תוה"ק הרי זו תשובת שלמה והקב"ה מקבל שבים.

ואשרי

ואשרי לו בהחזיקו במצותו להדר גם בתפלין דר"ת אם הורגל בכך. אבל ודאי אשר יקשיחו לבבם ולא יתבוננו לקחת מוסר לעשות מלאכת ד' באמונה, עליהם הכתוב אומר „מי בקש זאת מידכם (ישעי' א) ולא יוכלו נשא יחדו „עון—ועצרה". ו„אוי לו למי שנעשה סניגורו—קטיגורו" (מדרש אמר). [ובפרט המניחים תפלין דר"ת. וכונתם מצד הזוה"ק שהראה פנים לשניהם, והלא בדברי הזוה"ק שכתבנו לעיל מבואר ד„תש"י ל"ל מגרמה כלום", א"כ כיון שתפלה של ראש אין להם, גם תפלה של יד אין להם] אל נא אחי תרעו ושובו אל ד' וירחם אותנו, כי בעוה"ר הזמן כבד וקשה, וידל ישראל מאד. עלינו לקחת מוסר להחזיר כבוד יוצרנו ית' על מכונו, וישוב ירחמנו וירם קרננו בכבוד, כי הוא עוטר ישראל בתפארה:

פרק ט

ועתה נעתיק דברינו בענין החוב המוטל על כל איש שרואה שחברו מניח תפלין שלא כדת תורתנו הק', שלא לזוז משם עד שיתקן המעוות. אם הקלקול הוא רק שאינו מדקדק להניח כהוגן אבל הקשר אינו רחב יותר מדאי—החובה עליו להעירו שידקדק תמיד ולשהרו מוסר שיזהר להבא. ואם סבת המכשול הוא רוחב הקשר, עליו להשתדל לקצר הקשר, ואם אינו יכול בעצמו, עכ"פ יעיר לבב האיש השונה בדבר, החובה אשר עליו לתקן הקשר, ויהיה מכלל מזכי רבים ומצדיקיהם ככוכבים לעולם, תחת אשר בתתו כתף סוררת—יכנס ח"ו לכלל מחטיאי רבים ר"ל. והנה זה פשוט ומבורר וא"צ לפנים:

ומה שיש לעין בזה, אם ראה באחד שהתפלין שלו מקולקלין בהנחתם והוא עומד במקום שאסור להפסיק. הנה לענ"ד נראה ברור, שאם אותו המניח התפלין שלא כדין עומד בק"ש ותפלה, שאז איסורא קא עביד, שהרי יכה"פ החובה עליו להיות כדין תורה עליו בזמן ק"ש ותפלה, ואם כי בתפלה י"ל שאין להפסיק באמצע שמ"ע- כיון שכבר התחיל להתפלל— כדי לתקן התפלין, מ"מ בשעת ק"ש שהוא כמעיד עדות שקר, ודאי החובה עליו לתקן ואיסורא קא עביד, אם כן כיון דמותר להפסיק מפני מורא רבו (או"ח סי' סו), והרי קיי"ל ב„אפרושי מאיסורא דנדחה מורא רבו ומותר תלמיד להורות במקום רבו, מצד „אין חכמה ואין עצה ואין תבונה נגד ד'" (משלי כא),—כ"מ שיש חלול השם אין חולקים כבוד לרב" (וכיו"ד סי' רמב סעי' יא), א"כ קל וחומר שנדחה איסור הפסק באמצע הפרק בשביל לאפרושי מאיסורא. ולא שייך כאן „אין אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך". (שבת יוד) חדא כמש"ב התוס' (סס) שדוקא במעשה שכבר נעשה, מה שאין כן כאן, עושה עוד האיסור במה שיבטל מצות תפלין ולא יניחם עליו כראוי עכ"פ בשעת תפלה שיתפלל אחר ק"ש. ובפרט אם עומד—המניח שלא כהלכה,—בברכות ק"ש שלפניה, י"ל פשוט דודאי אם לא יתקן יעבור ויעיד עדות שקר

ח״ו, וקרוב הדבר שאף להאומרים שאפשר לתקן במה שיניח אחר ק״ש, מ״מ בבה״ג כתבנו (לעיל פ״ו) דגרע טפי, שמעיד עדות שקר בקום ועשה, וגם לאו כו״ע הכי ס״ל דמתוקן במה שיניח אח״כ. ועוד הכא מצוה רבה היא ד„כל המניח תפלין במקיים שמונת מ״ע" (מנחות מד) ושקולה ואתקיש לכל התורה כולה והיא אות ועדות לישראל כמילה ושבת (הסמ״ג עשין מלוה ג) ; וכ״ז יש לחקור גם במקום שיודע שיוכל לתקן המעוות של חברו אם גם ימתין אחר ק״ש ותפלה של הרואה, שעליו ההובה מטעם „כל ישראל ערבים זה לזה" (שבועות לט) כדי שלא יתפס עליו. אבל אם יש מקום להסתפק, שאם ימתין עד אחר תפלתו ילך לו אותו האיש השוגה, ואולי יצא הדבר מלבו או לא יראנו עוד, וישאר ח״ו כל ימיו בכשלונו, הנה לענ״ד אין ספק כלל, שהחובה לתקן מיד בלא התמהמה במקום מסוכן כזה של בטול מצות תפלין של ראש כל ימיו ח״ו, שיהיה בכלל „קרקפתא דלא מנח תפלין", ורע ירע כי ערב מי שיש בידו לתקן.

אמנם יש לדון לפי המבואר (באו״ה סי׳ שו ובמג״א שם), שגם במקום שתעשה איסורין כל ימיה אין היתר לחלל שבת, כ״א במקום דלא פשעה. א״כ כיון דקיי״ל בשבח והדביק פת בתנור דהשיב פשע אע״ג דשגג (שבת י); א״כ הכא נמי י״ל דשגגה של מי שאינו מניח התפלין כהוגן חשוב פשיעה. ומה גם שבנדון דידן יש לומר שהוא „אומר מותר" וקיימא לן דהשוב כשוגג בכל איסורין ובמס׳ שבת (עב) כתבו תוספות שדוקא גבי גלות י״ל דפטור משום דכתיבי שגגה יתירי, א״כ אין ללמוד ממנו. ומה גם שדעת הרמב״ם (הלכות רוצח פ״ו הל״י) נ״כ דקרוב למזיד הוא. ואף שי״ל שהוא דוקא בהריגת נפש שהיא מצוה שכלית, אבל במצות שמעיות לאו קרוב למזיד הוא, ובזה יתישב קושית התוס׳, מכל מקום גם שוגג מצינו דלא השיב לא פשע:

אמנם י״ל דהנה הב״י (בסי׳ שו) כתב עיקר דין זה דלא כרשב״א בתשובה, מפני דהתוס׳ שכתבו, ד„בלא פשע אמרינן עביד איסורא זוטא, ופעם א׳ השיב איסורא זוטא לענין כל ימיו". ולכאורה י״ל דמהגמ׳ אין הכרה כלל „שאין אומרים לו לאדם הטא בשביל שיזכה חברך" כ״א במקום שגם החטא חבירו הוא פעם אחת, אבל במקום שכל ימיו יחטא בעבירה או אפילו בבטול מ״ע. י״ל כיון דדמי לפקוח נפש ודאי מחויב הוא למיעבד איסורא זוטא בכהאי גוונא, אלא שאין ראיה לזה מדברי הגמרא, אם כן הדבר מוטל בספק. וי״ל דלענין חלול שבת דאורייתא הוא דאין לחלל מספק כ״א בהתקבין ב׳ התנאים, לא פשע, וגם מצוה רבה. אבל במקום שעל המתקן את המעוות אין לעבור כי אם מצוה דרבנן, הרי ספיקא דרבנן לקולא, וכיון שאין הכרח לומר שגם במקום שחברו יעשה איסור כל ימיו דדמי לפ״נ שגם בן הוא כדי שישמור שבתות הרבה, אע״פ שאם ימות ח״ו לא יעבור בקו״ע. חזינן שכדי שיתקיימו מצוות השי״ת אמרה תורה חלל שבת אחד, א״כ י״ל דמחויב להקל לעצמו בספק דרבנן ולהציל חברו מודאי איסור, שיש

לחוש

לחוש שישאר כן כל ימיו. וגם בדברי הרשב"א אינו מוכרח שיהיה המכשול שם כל ימיה, אולי תוכל שלא לעבור אח"כ:

א"כ כיון דההפסקה ודאי הוי רק איסור דרבנן נדחה איסור זה, גם במקום די"ל שהעובר פשע, כיון דעב"פ אין זה פשיעה גמורה, ואינו ח"ו בכלל(משלי ט) „אל תוכח לץ"—(ערכין טז), מ"מ כיון שיש לחוש שכל ימיו יעמוד בבטול מ"ע של תפלין של ראש, י"ל דנדחה איסור ההפסקה.

ומה גם דבנדון דידן י"ל עוד, שהרי התוספות חלקו שם (כשבת ד) דעד כאן „לא אמרינן אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך", כ"א בכה"ג דהדביק פת בתנור שכבר נעשה המעשה, והאיסור מסילא יגמר, א"כ לכאורה שוב אינם צריכים כלל לתרוצים אחרים ומה חזר עוד להקשות מ„חציו עבד וחציו בן חורין", הרי שם האיסור עתיד הוא לבא ולהעשות ע"י מה שיתבטל לימים יבאו, אלא פשוט דס"ל כיון שאינו אלא בטול בשב ואל תעשה, ודאי לא חמיר מבטול של „הדביק פת בתנור" שהוא גם כן בשב ואל תעשה, אם כן במקום שהאיסור נעשה בקום ועשה באמת אין הכרח כלל לתרץ התרוצים האחרים, ודי לנו לומר שכיון שנעשה איסור בפועל כדאי לחטוא חטא קל להצילו מחטא המור, והלא צדקה תהיה לו במה שמציל חברו מחטא.

אם כן יש לומר בנדון דידן תרתי. לא מבעי להמברכים „על מצות" הרי יעבור אותו המניח־שלא־כהלכה כל ימיו בקום ועשה של חטא „לא תשא"(ברכות לג) שרבו הסוברים דהוי דאורייתא(הרמב"ם הלכות ברכות פ"א ובתשובת פת"ד סי' קה ודעימיה). וגם אם הוי דרבנן (כתוספות סוף ר"ה והרא"ש פ"ק דקידושין וסיעתם), מכל מקום בשם שכתב הבית יוסף (סי' טו) ש„חלול שבת בדאוריתא פעם אחת, חשוב דבר קל לענין חלול שבת של כמה פעמים כל ימיו", הכא נמי עבירת איסור דרבנן פעם אחת להפסיק, איסור זוטא הוי לענין עבירת לא תעשה כל ימיו. וחזי לאצטרופי מה שיש לחוש להסוברים דלא תשא הוי דאוריתא. עוד יש לומר לפי מה שכתבנו (כפ"ז) שיהיה גרוע העדאת עדות שקר בתורה שבעל פה מצד „חומר דברי סופרים יותר מדברי תורה" (סנהדרין פח), אם כן זה שמניח בפועל התפלין שלא במקום הראוי להם, שמצד תורה שבעל פה עובר בקום ועשה, בהאי גוונא יש לומר דלכולי עלמא אמרינן „חטא בשביל שיזכה חברך אפילו בפשע. ומה גם דיש לומר כיון שבעונותינו הרבים בדורנו, יד השרים והסגנים בתורה גם כן במעל הזה לפעמים, ונמצאים לבשתנו יודעי תורה שמניחים תפליהם שלא כהלכה, אוי לאותה בושה, אם כן יש לומר דהעם־הארץ הרואה בני תורה נוהגים כן, דמי כ„עושה על פי בית דין" (הוריות רפ"ק) (ובפרט לפי מה שכתב המ"א (כסי' ל' ס"ק ג) „דנב פעולה לבד „ברבים" מיקרי הוראה, לענין „הלכה ואין מורים כן". אם כן יש לומר ודאי, דמה שרואה אותם נוהגים כן חשיב סמיך על הוראתם ונקרא אנוס ולא פשע. ויחויב לחטוא באיסורא זוטא—לגבי המצוה הרבה הזאת—כדי להציל חברו מאיסורא רבא ולזכותו זכות גדול) דחשיב אונס לענין כמה דברים. וכדקיימא לן בהגהות רמ"א באבן העזר (סימן יז סעי' לד)

דחשיבא

ד.,חשיבא אנוסה, אף שהורו בית דין בטעות״. אף על גב דיש מהאחרונים ז״ל (הלמה לדק ומהרי״ק) שרצו לומר דבעינן בית דין נדול דוקא, כבית דין של שאול וכהאי גוונא, אמנם הנוב״י (כמהדורה תנינא הא״ע סי׳ קלא יעו״ש) כתב „דסגי בבית דין ממונה משבעה טובי העיר״. ואם כן יש לומר, דדוקא בעניני אישות שמסורים לבית דין חשיבא בלתי אנוסה אם סמכה על בלתי מומחים גסורים. אבל בעניני תפלין, מצוה הנהוגה שלכל מסורה, איך יעלה על דעת עמא־דארעא לחשוב שהבן תורה לא ידע, או לא יזהר חס ושלום בדבר פשוט ומחויב כזה, ודאי חשוב־אנוס בסמכו עליו גם בסתמא. אם כן לכולי עלמא אומרים לחבר חטא חטא קל כדי להצילו ממכשול כל ימיו:

אמנם לע״ד לענין הפסק בקריאת שמע, במקום שאפשר שלא יזדמן לו אחר כך וישאר בכשלונו חס ושלום, אין אנו צריכים לכל זה כמו שכתבתי (לעיל פ״ו), כיון שהותר ההפסק מכללו גם לכבוד הרב, (או״ח סי׳סו סעי׳ א)ומצינו דאפרושי מאיסורא אפילו פעם אחת השוב מכבוד הרב (יו״ד סי׳ רמב). וכל דברינו אנו צריכים להלכתא רבתא, מה שנראה לעניות דעתי שאפילו בתפלת שמונה עשרה, אם נזדמן שראה אחד מניח תפלין שלא כהלכה, וקרוב לו שאם ימתין אחר כלותו תפלתו לא ימצא עוד את האיש, כגון אורח שאינו יודע מאין הוא ואנה יסע, ויש להוש שכל ימיו יתבטל ממצות תפלין, החובה להפסיק באמצע שמונה עשרה לתקן המעוות. והשם יתברך הבוחן לבבות הוא ידע מחשבתו הטובה להציל נפש מישראל מבטול מצות תפלין כל ימיו, להצילו מאש לא נופח של עונש „פושעי ישראל בגופן״ חס ושלום. והוא יתב׳ ישלם לו כגמולו, ונאמן הוא בעל מלאכתו שישלם לו שכר פעולתו ויכנס בזה בכלל מה שאמרו (מו״ק ה) „כל השם אורחותיו בעולם הזה זוכה ורואה בישועתו של הקדוש ברוך הוא״:

פרק י

הנכנס לבית הכנסת ומוצא כמה בני אדם שמניחים התפלין שלא כהלכה, כאשר הוא מצוי בעונותינו הרבים, נראה לעניות דעתי, שאף על פי שלצאת ידי חובתו סגי במה שמצוה עליהם לתקן הקשר, והשומע מחויב להשתדל בזה,שהוא מצותו, אבל אם חס ושלום רואה, שהשומע לא שת לבו, מחויב בזה ממצות תוכחה עד נבול תוכחה (או״ח סי׳ תרח סעי׳ ב בהגה). והנה אם ירצה בעצמו לעסוק בתקון הקשרים, נראה לעניות דעתי דזכור לטוב, אף אם יעבור זמן תפלה. ואין צריך לומר מצד הפסד תפלה בצבור לבד, שאין להוש שהרי „כותבי תפלין ומזוזות, הם ותגריהם פטורים מהתפלה״ (או״ח סי׳ לח סעי׳ ה), וכאן אין חששא ד„כוונתו להשתכר״ האמור במ״א שם (ס״ק ה) ואם שכתב המ״א (שם ס״ק י) „שאם הגיע זמן קריאת שמע אסור להתחיל לכתוב״, נראה לענ״ד דדוקא קריאת שמע קאמר שהוא מה״ת,אבל מצות תפלה, אם קרא קריאת שמע, או אם יקרא קריאת שמע ואחר כך יפנה למצותו, כיון

דהוי דרבנן ודאי עדיף לעסוק בתקון התפלין שהוא דאורייתא, ואצ"ל שראוי להניח אמירת פסוקי דזמרה או חזרת הש"ץ וכה"ג:

ועוד י"ל אם התחיל במצות תוכחה לומר להאיש שאינו מניח כהלכה שיתקן, ורואה שהוא מתעצל לבקש אחר היודע לתקן תקשר, כבר מקרי התחיל במצוה זו ופטור מקריאת שמע גם כן עד שיתקן. ועל כל פנים אם נאמר אולי, שאפשר לו לקרות קריאת שמע, אבל בתפלה ודאי חזי טעם זה לאצטרופי. ודומה למ"ש בשו"ע חו"מ (סי' רסג) ב„זקן ואינו לפי כבודו", „הכישה חייב בה" ונקיט טעמא „שהרי התחיל במצוה":

וכיון שהגיעו דברינו בזה, נדבר מעט גם כן אם אפשר לשום אדם לפטור מלגדור פרצנו הגדול הזה, בעונותינו הרבים, על ידי טענת „זקן ואינו לפי כבודו" ו„כבוד הבריות" וכהאי גוונא. לעניות דעתי אין כאן כלל מקום להתנצל, דלא שייך כבוד הבריות כי אם בדבר שהוא מוסכם לזלזול לפי ערך איש מכובד. מה שאין כן בכאן שעצם העסק מכובד מאד, לעטר ישראל בתפארה, אלא שאפשר על ידי אפיקורי דמצערי, ואינשי דלא מעלי, יבוא חלילה לידי זלזול, חלילה לפטור עצמו מטעם זה. ועל כיו"ב נאמר: (תהלים קיט) „זדים הליצוני עד מאד, מתורתך לא נטיתי", (שם סט) „כי עליך נשאתי חרפה" וכיו"ב. ואם לא כן איך תצויר מצות תוכחה עד הכאה או קללה, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה (ערכין טז), הרי במקום שב ואל תעשה נדחה מצוה מפני כבוד הבריות (או"ח סי' יג סעי' ג). אלא ודאי כיון שעצם מצות תוכחה ודאי מסורה היא לנכבדים בעם והוא דבר מכובד, לא יצא הדבר מכלל כבוד, בשביל שוטים שקלקלו ועתידים ליתן את הדין, ודמי לדאמרינן בהלכות שבת (סימן רג): „זהו כבודו שמכבד את השבת" (ועי' בשע"ת שם), וחלילה לנו לתן מצות ד' אלהינו מרמס לרגלי כל גאה וכסיל, ועל כיוצא בו נאמר (איוב יח): „טורף נפשו באפו, הלמענך תעזב ארץ ויעתק צור ממקומו". ולא שייך כבוד הבריות כי אם בכהאי גוונא דעובדא דר' ישמעאל בר' יוסי (בבא מציעא ל), שמוסכם מצד טבע הנהגה המדינית שלאדם באשר הוא אדם, וכבר כתב הרמב"ם במו"נ „שהתורה הקדושה אינה חשה למה שבבדה היא על בעל מדות גרועות, אבל קלה ונעימה למי שלבו ישר ומדותיו מכוונות". ואם לפעמים נצטרך לסבול חרפת מחרפים, זה כל תהלתינו ותפארתינו:

פרק יא

והנה אם סופר סת"ם יחטא בזה. אם יודע הוא מקום חיוב הנחת תפלין, אלא שמצד ההרגל אינו משים לב ומסתפק במה שמזדמן לו בלא דקדוק, לע"ד סופר כזה, כל הספרים תפלין ומזוזות שכתב מעודו, כל זמן שהחזיק במרדו, פסולין. שהרי קיימא לן (כמג"א סי' לט ס"ק ג) „כל מי שאינו מניח תפלין אפי' אינו עושה להכעיס פסול, דהא אינו בקשירה" ומסילא אינו

אינו בכתיבה, וכיון שגבי שחיטה קי"ל (יו"ד סי' ב סעי' ה בהגה) ד"מי שאינו חושש בזביחה, אפי' אינו מהדר אחר איסור, אבל אינו מקפיד למשבק איסורא אפילו בלא תיאבון וטורח, חשיב אינו בר זביחה", הכא נמי האי גברא שאין יראת ד' על פניו לדקדק על תפליו שיהיו במקום הראוי מהדין, וטורח אין כאן, אף שאינו עושה להכעיס, מ"מ בר כתיבה אינו. אף שיש לדון דמ"מ הוא בר כתיבה מצד דאיתיה בענין תפלה של יד, מ"מ לא מסתבר, שהרי זהו הוכחה מה שאינו טורח בתש"ר לתקן, שגם מה שמניח הש"י כראוי, אינו כ"א מפני שכך הורגל ואינו מתבוין כלל לקיים מצות ד', שאם היתה כוונתו למצוה, איך היה מעלים עין מתש"ר לתקן כראוי. ולא מיבעי למאי דקיימא לן (או"ח סי' ס סעי' ד וכבה"ג ורא"ש פ"ב דר"ה) מצות צריכות כונה, ודאי יש לומר דלא קיים כלל גם תפלין של יד, אלא גם אם נאמר דאין צריכות כונה (כתוספות ותר"י) מ"מ האי גברא גלי דעתיה שאינו חושש בקשירה, ומה שקושר הש"י אינו הוכחה שמקבל עליו עול שמים לקיים המצוה, אף אם נאמר שיוצא ידי חובתו. ועוד כיון דבקרא תרווייהו כתיבי, אע"ג דבגמ' (מנחות מד) איתא בלשון "כל שאינו בקשירה", לאו דוקא, אלא מפני שהוא ראשון בפסוק, אבל הכי נמי מי שאינו ב"בין עיניך" אינו בכתיבה, ואדרבה קרא "בין עיניך" סמוך יותר ל"וכתבתם", למדריש ביה דתלי הא בהא:

פרק יב

ויש לעיין בכל הני דכתיבנא, דיש להפסיק באמצע ק"ש כדי לתקן תפלין של חברו, במקום שרואה שישאר עליו בלאו הכי שלא בדין בשעת ק"ש ותפלה אפילו בשביל פעם א' דלא גרע ממורא, וכתבנו לעיל דאפרושי מאיסורא עדיף ממורא הרב, אם כן אתיא מדין ק"ו. ולענין הפסק בתפלה יש לדון, אם קרוב שעל ידי המתנתו לאחר התפלה ישאר חברו בכשלונו כל ימיו ח"ו, מטעם דדמי לפקוח נפש בבטול מצוה כל הימים, ועיקר החיים אינם כי אם לעבוד את ד' ולקיים מצותיו שהם מביאים לחיי האמת. אם כן אתיא מטעם (שבת קנא) "מוטב להלל עליו שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה". וכמ"ש יש לדון היכי לדיינו להך דינא, מה שאפשר להזדמן שיראה באחד שמניח תפלין של רש"י בהלכה, מפני שנזדמן לו שהקשר נעשה מתחלה כראוי, ותפלין דר"ת מניח שלא במקום המצוה, מפני שבעוה"ר הוא נמשך אחרי ההרגל במצות אנשים מלומדה ונזדמן שהקשר של תדר"ת נעשה מרווח יותר ממדת גולגלתו, וקרוב שישאר כה כל ימיו. הנה פשיטא שחובה מוטלת על הרואה לתקנו, דלא גרע ממי שרואה בחברו דבר שאינו הגון שחייב להוכיחו (ברכות לא), ובודאי דבר שאינו הגון הוי להנהיג קלנא באות מלכו של עולם, בכל גווני. וכל אשר לא טחו עיני שכלו יודה בדבר החובה הזאת, המוטלת על כל הרוצה להיות דבק באלהים חיים יתב' בקבלת עול מלכותו ומצותיו, אלא כי קמיבעי לי, אם הרואה עומד

במקום

במקום שאסור לו להפסיק, בק"ש וברכותיה ובתפלה ואפילו בפסוקי דזמרה, דעד כאן אתינן עלה. כ"א מתרי טעמי: „אפרושי מאיסורא" וגם „מוטב לחטוא חטא קל ולא יעבור חברו איסורא רבא", בכה"ג יש לומר שאין זה שייך כ"א בתפלין של רש"י, שהם חובה גמורה לכל ישראל, ומי שאינו מניחם כראוי הוא בכלל „קרקפתא דלא מנח תפלין" ח"ו, מה שאין כן תפלין דר"ת, שהם למצוה בעלמא לשרידים אשר ד' קורא, י"ל דאין לו לחטוא אפילו חטא קל כדי לזכות את חברו בתקון מצוה דתפלין דר"ת, שאי אפשר שיעלה בטולם למדרגת חטא חמור, כי אם למדרגת בטול הדור־מצוה, שהרי חלילה לנו להחזיק לחוטאים כל המון עם ד', אותם שאינם זהירים בתפלין דר"ת, רק אם יניחו של רש"י במקום הראוי, אשרי חלקם יעשה אלהים למחכה לו. אלא שי"ל כיון דאותם המניחים תפלין דר"ת כבר קבלו עליהם בחובה, וכבר כתב בחי' הרז"ה „שדבר דאורייתא שחשש אחד לנהוג כדעת מחמיר, שויא עליה חובה גמורה והוי ככל חומר „שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא" ואין מועיל לזה שום התרה כלל" (ע"ש לענין איסור חדש), ומזה נדון גם כן לתפלין שכיון שחלו עליו חובה, אם כן הויא לדידיה ככל חומר תפלין דרש"י. אם כן אם קרוב הדבר, שע"י המניעה להפסיק במקום האסור, ישאר המניח תפלין־דר"ת כל ימיו בקלקולו, נראה פשוט ששוה החובה לגביה להפסיק כמו בתפלין דרש"י. שהרי יעבור כל ימיו אאיסור קבלתו בחובה ומניעת מצות תפלין, שהם כחובה לגביה עכ"פ מטעם ספק דאורייתא. אם כן שוב הדר דינא, ד„מוטב שיחלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה"— לענין הפסק בתפלה, ולענין ק"ש וברכותיה ופסוקי דזמרה י"ל גם אם רק זה היום יתבטל על ידי כך פלוני—המניח שלא כדין,—ממצות תפלין דר"ת שקבל עליו כחובה, גם כן הוי אפרושי מאיסורא, ולא גרע,—ועוד עדיף—ממורא רבו, כמש"כ. רק במה שכתבנו, שאפילו אם יוכל לתקן גם אם ימתין אחר שיגמור מקום איסור ההפסק, מ"מ כיון שהמניח שלא כדין יקרא ק"ש ותפלה בהיות התפלין עליו שלא כדין ויעיד עדות שקר בעצמו, ע"כ יש בזה אפרושי מאיסורא וחייב עכ"פ להפסיק בק"ש וברכותיה, רק לא בתפלה, כיון שלא הותר מפני כבוד ומורא, א"כ בשביל מכשול של פעם אחת „אין אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך". ומאן כייל לן למימר, דאיסור ההנחה שלא כדין לשעה, אם רק לא יתבטל כל היום ממצות תפלין, חמור מהפסק בתפלה. וגם נראה קצת דבעינן שיהיה החטא שימנע ממנו חברו, גדול הרבה ממה שיחטא הוא. וגם י"ל דדוקא בבטול כל ימיו, וכמש"כ דדמי לפ"נ. אבל בשביל פ"א, גם אפי' אם יתבטל אותו היום מתפלין לגמרי, יש לדון לענין הפסק תפלה ומסתבר דלא יפסיק, רק במקום שיש לחוש למכשול עולם. ובכה"ג אין לחלק לכאורה בין תפלין דרש"י ור"ת, אלא לענין הפסק בק"ש וברכותיה במקום שיש לתקן אח"כ, י"ל כיון דאין חובה להניח תדר"ת בשעת ק"ש ותפלה, ואף הקוראים ק"ש הוי רק הדור מצוה בעלמא, ובפרט שיש קורין ומניחים תדר"ת אחר

שכבר

שכבר עבר זמן ק"ש ותפלה, י"ל דלא שייך משום מעיד עדות שקר גם אם המניח קורא ק"ש בהם, אם רק אפשר לתקן שלא יתבטל כל היום ממצות תפלין. מכל מקום אין זה ברור כלל, די"ל עפמש"כ לעיל דמעיד עדות שקר בקבלת חז"ל בתורה שבעל פה, חמיר טפי, יש לומר דעכ"פ מעיד עדות שקר יש גם כן כאן, אם קורא ק"ש והוא אומר „בין עיניך" ומניח על מצחו „בדרך הקראים" ח"ו, מחזי ח"ו ככופר בתורה שבעל פה:

ונלע"ד על פי דברי השו"ע או"ח (סי' קמא סעי' ה), באחד שנידוהו על מה שקרא ה„קריין ולא כתיבין" כמו שהם כתובים בתורה. ונראה טעם הדבר שכיון שכך קבלו חז"ל למשה מסיני לקרות זו התיבה שלא בכתבה, א"כ הנוהג לקרות דוקא ככתבה מזלזל בכבוד חז"ל מקבלי התורה, ויותר מזה אנו „מנדין על כבוד הרב" (יו"ד סי' שלד סמ), וכיון שזכינו לדבר שהנראה מפשטן של כתובים, בלא הקבלה, באופן אחר, והמתנהג באופן שמורה פשט הכתוב נראה ח"ו ככופר בתורה שבעל פה, אם כן אין לך „מפני הכבוד והמורא" יותר מזה, שהרי למי יאתה יותר כבוד ומורא גבי בשר ודם מלאבות העולם מעתיקי השמועה ז"ל. אם כן יש לדון להפסיק בק"ש אפילו בתפלין דר"ת, אם המניח קורא בהם ק"ש או אומר פרשת „קדש" „והיה כי יביאך" שמזכיר גם כן „בין עיניכם", ומעשיו מוכיחים ח"ו לנתק מוסרות תורה שבע"פ, אף על פי שאין בלבו מחשבת פגול ח"ו, מכל מקום המעשה, שמחשבה כזאת נראה ממנו, חמור טובא. וכ"כ הרדב"ז (נת' נ) שמטעם זה חייב ליהרג ואל יעבור מלהכנס בדת המחמדנים, אף על פי שאינם עובדי ע"ז, מטעם שעיקר יסוד דתם בנוי על עיקרים הסותרים תוה"ק באמונת נביאם, אע"פ שאין בלבו כלל לכפור, מ"מ אסור לעשות המעשה המוסכם לחורות על קבלת דבר זה, ד„הוי בע"ז דיהרג ואל יעבור":

הביטו אחינו בשרינו זרע קודש ברוכי ד', אשר נתונים נתונים אתם לד' אלהי ישראל בכל לב ונפש ובמצותיו חפצים מאד, היש מכאוב במכאוב הגדול הזה והאשמה הרבה אשר ממנה לא הטהרנו בעוה"ר. ועל זה אנחנו נבלמים כולנו, המונינו ויודעינו, נופלים ח"ו ברעה גדולה לחטוא חטא הגדול עד לשמים ויכלה מנפש עד בשר, בספעף במערצה ענפי דת קודש. חלילה לכם עם ד' הקדושים, שובו אל ד' וישא פניו ויאר עליכם, וכזוהר הרקיע תזהירו:

עכ"פ לפ"ז י"ל דאפילו בשביל פ"א יפסיק בק"ש וברכותיה עכ"פ לכו"ע, וא"כ לבאורה אין שום נפ"מ בין תפלין דר"ת לשל רש"י:

פרק יג

אמנם יש לדון על מה שכתבנו שקבל עליו בחובה, אם זה שייך באיש שמיום שהתחיל להניח תפלין, בשגעון ינהג להניח על המצח בעוה"ר א"כ מימיו לא הניח בלל תפלין של ראש, י"ל דלא הוי קבל עליו

עליו בחובה, שלקבל עליו בחובה צריך דוקא הנהגה בפועל.

אמנם זה אינו, דכיון שתפלין של יד הניח כדין, אם כן גלי אדעתיה דחשש לדעת ר״ת ומחשיבה לספק, אם כן מאי נפ״מ בין תפלין של ראש לתש״י, ממילא מתחייב גם כן בתש״ר אע״פ שלא הניחן מימיו. וע״ז יש לדון, דנלע״ד שדעת האנשים יראי ד׳, היודעים מעט וזהירים בתדר״ת מחולקים בכוונתם, ויוכל להיות נפקא מינה לענין דינא בנדון דידן. כי ישנם אנשים, שעיקר כוונתם בתפלין דר״ת כפשוטו כדי לחוש לספיקא דרבוותא בספק דאורייתא, ואלה לע״ד לית דינא ודיינא כלל לחשוב, כ״א שקבלו עליהם חובה גמורה, ואף אם נאמר שלקבלת חובה בעינן מצוה והנהגה מעשית, מכל מקום די בהנהגה מעשית של הנחת תפלין של יד לאקבועי בחובה, אף שהנחתו תש״ר לא היה בה משמא כלל והלואי שלא הניחו מעולם מלהניחו שלא כד״ת. אבל אחרים ישנם, שדעתם בהנחת תפלין דר״ת עיקר כונתם לצאת ידי דעת הזוהר הקדוש, שנתן פנים לשניהם ושניהם כאחד טובים, וכ״ב הגרחי״ד אזולאי (בספרו עבודת הקודש) באזהרה שיכוין כזאת (ואין אני דן בעיקר דבריו שאינני כדאי לזה). י״ל שאותם שכך דעתם לא הוי כקבלו עליהם בחובה וספק דאורייתא, כי דעתם שיוצאים ידי חובתם בכל חד מינייהו כמדומה, אלא שרוצים לצאת ידי דעת הזה״ק ע״פ סוד ד׳ ליראיו, י״ל דהוי רק כמנהג של מצוה, שהרי אפי׳ אם תוסכם דעת הזוה״ק ע״פ הקבלה עם מה שנראה מהנגלות לנו בתלמוד, נ״ב אין כופין לנהוג כפי הקבלה, כמבואר בדברי הרא״ם הובא במג״א (סי׳ כה ס״ק ד). ואם נדון למנהג של מצוה, י״ל שאין מנהג נקבע כי אם ע״פ הנהגה בפועל ממש, שהרי מנהג הוא מטעם נדר. ואם כן י״ל דלא עדיפא ההנהגה מדבור פה ממש, וגבי מנהג של מצוה לא שייך לומר שבהנהגתו להדר בשל יד ממילא נקבע החיוב גם לשל ראש, שהרי אינם מעכבים זה את זה, ואם כן גם אם עביד חד הדור־מצוה נ״כ שפיר דמי, מה שאין כן לנוהגים מטעם חובה, אינם רשאים לבטל מצות תפלין ש״ר מספק לדעתם. אם כן י״ל אע״ג דודאי אין כונתו במה שהניח על מצחו לפטור את עצמו מתש״ר, שהרי רוצה לקיים מצוה אלא שאינו משים לב לעשות כדין, מ״מ י״ל כמו בדבור ממש (כיו״ד סי׳ ר״י סעי׳ א) „היה בלבו לנדור מפת חטים והוציא בשפתיו פת שעורין, מותר בשניהם, (וכש״ך): „בחטים, שהרי לא הוציא בשפתיו, ובשעורין מפני שלא כיון בלבו״, הכא נמי י״ל דמנהג ודאי לא עדיף מדבור. והברכ״י נוטה לומר דעיקר חיוב במנהג של מצוה הוא דרבנן, אם כן י״ל כיון שלא עשה בפועל כפי המחשבה רק הניח על מצחו, א״כ לאו כלום עביד, ולא הוציא המנהג מכח אל הפועל ולא נקבעה עליו כלל חובת תפלין של ראש. אמנם י״ל דלא דמי לפת חטין ופת שעורין, דהתם אין ראיה כלל מפת שעורין שכוונתו לפת חטין, אבל הכא המעשה מוכיח עליו שכוונתו למצוה, אלא שטועה בדין או לא שם לב על מעשי ידיו, י״ל דבבהאי גוונא הוי דברים שבלב כל אדם, שיכול כל אחד להכיר שכוונתו

לקבל

לקבל עליו מנהג של מצוה של הנחת תפלין דר"ת ממש, ואיזה דרך יעבור עליו למטרח אחייתא דקיטרא לטרוח בהנחת תפלין ולא לעשות מצוה, ועדיף ממה דאמרינן (יו"ד סי' רק) „אין אדם מוציא דבריו לבטלה", וחלה קבלתו על הש"ר נ"ב לתניחו כד"ת:

פרק יד

אלא דיש לדון לפ"ז שאין לחוש אם יתבטל פ"א, ממה"שכתב ה„דגול מרבבה" (כיו"ד סי' ריד) ד„לעבור פעם א' אין צריך התרה לעבור על מנהג, רק אם רוצה לעקור מנהגו בקבע," אם כן י"ל גם אם יתבטל האי גברא ממצות תפלין דר"ת יום אחד, אין לחוש, כ"א אם יתבטל כל ימיו שוב קם ליה באיסור קבלתו, שהיתה בודאי על דעת הדין כל ימיו, יש לומר תו כל הני דרכים שכתבנו לעיל. וגם בפעם א' יש לומר, דעד כאן לא אמר ה„דגול מרבבה" דל"צ התרה,כ"א כשחושב בפורש שלא לעקור מנהגו אלא זאת הפעם ולחזור למנהגו, אבל זה שטועה וחושב בדעתו לנהוג לעולם הפך קבלתו האמתית, י"ל שבאמת בכל פעם איסורא קא עביד וראוי לאפרושי מאיסורא גם במקום איסור הפסק, במש"כ. (ולא אכלא מהעיר ביתר שאת לאותם המניחין תפלין דר"ת מצד דעת הזוה"ק, שה"ז אם מניחים הש"ר שלא כהלכה, דהוי כמי שאינו מניח כלל, דלדידהו לא עשו כלום ולא אהני מעשיהם מצד הזוה"ק גם אתפלין של יד. שהרי דברי הזוה"ק מבוארים כמש"כ לעיל (ספ"ג) ד„תפלין של יד לית לה מגרמה כלום", וכתבנו דעל כל פנים בודאי הדברים אמורים במי שאינו אנוס לבטל התש"ר ומבטל, וגם דברי הש"ס אינם מתנגדים לזה לענ"ד. מכל מקום המניחים תפלין של רש"י לבדם או דר"ת מטעם חשש ספק, יש להם לומר דעכ"פ תש"י קיימו, אע"פ שאין זה כלום לפטור מתש"ר ח"ו, ששם ד' נקרא עלינו בעבודה זו,והוא נקרא ביחוד כבוד השי"ת וכמו שכתבנו לעיל, אבל עכ"פ אפשר דחדא מצוה עבדי,אלא שלא יצאו מכלל „קרקפתא דלא מנח תפלין" בעבור של יד, שהרי קרקפתא קאי אתש"ר. אבל אותם שעיקר כוונתם לדעת הזוה"ק, תחת „חטה" יצא להם בעוה"ר „חוח" לגמרי, שגם תפלין של יד אינם מקיימים לדעת הזוה"ק,כיון שאינם מדקדקים בתש"ר. ואשרי הנזהר ומהר ידים יוסיף אומץ להזהיר ולהזהר ותבא עליו ברכת טוב):

והנה העירני אחי שי' הרהב"ך *) אם קטן מניח שלא כדין, אם מחויבים לתקנו. והנה אביו מטעם חנוך ודאי חייב לתקן, אבל אחרים י"ל כיון ד„קטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווים להפרישו" (או"ח סי' שמג)אינם נזקקין לו. אבל לפמש"כ לעיל דביעמוד באיסור כל ימיו דמי לפקו"נ, וכבר נסתפק המג"א (בסוף סי' שו) דמהאי טעמא אפשר ד„גם בקטן חייבים להצילו שישמור שבתות הרבה לכשיגדיל," (ועי' א"ר ושו"ע הגרש"ז שם

1) הוא הרב הגאון ר' דובער הכהן קיק שליט"א אב"ד יעליסאוויטגראד שהכריעו

בהכריעו כן ועיין חיי אדם (כלל סח סי' יג ובנ"א ועיין מה"ש). א"כ אם נראת הדבר שאם לא יתקן הקשר שלו, יוכל להיות שישאר כל ימיו כך ח"ו, כמו שמצוי בעוה"ר בנערים המנוערים שמתגדלים בלא תורה, מי יעירנו להניח דרכו לתקן מעוותו, וכמו שהתחיל בקלקלה בעוה"ר, כה ילך במהלך דאבון נפש כל ימיו ה"ו. הוי דינו כפקוח נפש וחייב כל הואה לתקן. אלא שעל זה אין שייך להפסיק בשביל פעם א' של הנחתו שלא כדין כי אם באביו י"ל מטעם חנוך. ומ"מ י"ל אם גם במצות חנוך לא שייך „א"א לאדם חטא בשביל שיזכה חברך", אע"ג דלכאורה אין כאן מקום כלל, דהרי הוי מצוה דרמיא עליה, מ"מ י"ל דגם בב"מ ד„אין אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך קשה כהאי גוונא, הרי יש כאן מצות תוכחה ומצוה דידיה היא. וצ"ל דהז"ל הבינו בדעתם, או קבלו, שאף על פי שאנו חייבים בתוכחה, מ"מ עיקר תכלית המצוה הוא לתקן אחרים, אם כן תיקון נפשו עדיף. וכהא דאמרינן (ב"מ לג.) „שלך קודם לשל כל אדם". וי"ל ה"נ במצות חינוך, מ"מ עיקר כוונת הז"ל שתקנו בחינוך האב הוא בשביל תקנת נפש הבן וי"ל נפשו עדיפא. מ"מ י"ל דלא ושייך כאן „אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך", כיון שכתבו תוס' (שבת ד ד"ה וכי) שבמקום דהוא גרם החטא הקל ניחא ליה למעבד איסורא זוטא. י"ל דהכא נמי כיון שאביו הביאו להיי עוה"ז, נמצא אם עביד איסורא כ"ז שהוא ברשותו נקרא גורם לזה. וי"ל מהאי טעמא בברכת „שפטרני מעונשו של זה". שעיקר הכוונה תהיה, דעד כאן היה מתחייב למיעבד איסורא זוטא להצילו מאיסורא רבא, ועתה כיון שבא לכלל דעת בעצמו, הוא ככל אדם לגביה. וי"ל דתלי בהא דפ"ק דקידושין (כט) „הוא ללמוד ובנו ללמוד". אמנם י"ל דהכא הבן אינו מחויב כלל. ברש"י (ברכות כ ד"ה הקטנים וד"ה וחייבין) עכ"פ כל זה היא רק בשלא ישאר כך לעולם, אבל במקום שיצוייר שע"י מניעת ההדרכה ישאר ח"ו לעולם בחשכת המנהג הרע של זלזול בפאר נזר קדשנו, ודאי, מוטב שיחלל שבת אחת. ובדבר הזה יאריכו ימים. המזהיר, והשומע תוכחת חיים ונוטה אוזן קשבת:

פרק טו

ויש להעיר, מ"ט לא נימא אם נזדמן לאחד שמוכרח לצאת למקום רחוק שלא ימצא אדם מישראל שם, ולזמן שאין לו קצבה, מ"ט לא נאמר דאפילו בשבת יהיה מותר לתקן לו הקשר של תפלין כדי שלא יתבטל כל ימיו ממצות תפלין, כיון דמדמה הבית יוסף עשיית איסורין כל ימיו לפ"נ. מטעם מוטב שיחלל שבת אחת בשביל שישמור שבתות הרבה. ובודאי השמירה של השבתות א"א שתהיה המורה ממ"ע בפועל, שהרי הוא לא יחלל שבת אם ימות ח"ו, רק שרצון האדון הש"ת שיהיו בעולם עושי רצונו שומרי שבתות, א"כ הדברים ק"ו ומה בשביל שמירה של שבת שהיא רק ענין שיתקיים בשוא"ת אמרה תורה הלל שבת א', אע"פ שגם אם ימות ח"ו לא יעבור על ל"ת. רק רצון הש"ת שיהיה חי

וישמור מלעבור בהיות לאל ידו. ק״ו לפ״ז למ״ע בפועל שיתבטל ממנה כל ימיו, שיותר טוב לחלל שבת אחת כדי שישמור בפועל הרבה מ״ע:

ודע שבענין כל ימיו אני נבוך מאד, מה נקרא כל ימיו, אם דוקא כל ימיו ממש, או אולי כיון דלזמן מרובה חיישינן למיתה (גיטין כח כתו׳) י״ל דלזמן מרובה גם כן חשוב כל ימיו. וגם י״ל לפי מה דקיימא לן (כתו״ה סי׳ שכח) דשוחטין לחולה. ומטעם הר״ן דהרבה לאווין חמירי מאיסור סקילה. אע״פ דלדידיה הכא נמי דחויה ולא הותרה (ועיין מהגית הסקל סס) אם כן נאמר גם כן, הרבה מ״ע חמירי מאיסור לאו ואפילו מאיסורי סקילה, שהרי אמרינן (ביכמות קיט) „מכדי הא דאורייתא, והא דאורייתא, מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת״ ומטעם זה י״ל דהכי נמי נאמר מה לי איסור לאו מה לי איסור עשה.

ואין להקשות מדברי התשב״ץ בהלכות מילה (הובאו דבריו בבדק הבית טור יו״ד סי׳ רסה וכש״ך סוף סי׳ רסו) „שלא למול ביום ה׳ מטעם ספק חלול שבת״ אע״ג די״א דגם שלא בזמנה בטול מצות־עשה יש בכל יום. דיש לומר שהספק הוא על כמה מלאכות שיצטרך לעשות בשבת. וגדול אחד הי״ו *) העירני זה כבר. על אנשי חיל היוצאים בשבת, איך הותר להם לשאת את התפלין, הא אין מחללים אפילו שבות בשביל בטול מצות עשה. ולפי זה י״ל דהיינו דוקא בבטול מצות עשה במקרה, אבל בתמידות ולזמן מרובה י״ל דאפילו לאיסור תורה גם כן שפיר דמי. ועל כל פנים אם אפשר לתקן הקשר בלא קשירה גמורה, יש להסתפק אם יש בזה איסור תורה. ואולי יש בזה משום מכה בפטיש, דגמר מלאכה הוי לדידיה כיון שאין ראויים למצותם בלאו הכי. וגם מה שאמרו „אין אומרין לאדם חטא בשבת בשביל שתזכה בחוך״, גם כן י״ל דהיינו במצוה מקרית ולא בדבר שיתבטל כל ימיו. ואפילו לזמן מרובה, וכמש״כ יש מקום עיון:

אמנם העירני אחי הרדב״ך שי׳. אולי יש לסמוך להחמיר אדברי התוספות והגה״מ המובאים לעיל (פ״ז) די״ל דצורת הקשר אינו מהתורה, א״כ י״ל שאינו מעכב. ואם כן יוכל לקיים מצות תפלין כד״ת ולא הותר לעבור איסור תורה, אפילו על איסור דרבנן כל ימיו, וכ״נ מדברי המג״א (בסי׳ שכח סק״ט) מדקדוק לשון הר״ן. וי״ל דלהלכה קיי״ל כפשטן של דברים בדברי הרמב״ם ודעת רש״י ורא״מ בספר יראים וכן היא גירסתנו בגמ׳. אמנם גם אם נאמר כן, י״ל ביום טוב שני של גליות בכהאי גונא אפילו למאן דסבר כהרא״ש (יור״ד סי׳ רסו) „דאין דוחין מפני מילה שלא בזמנה אפילו יום טוב ב׳ של גליות״ וכמו שההזיק בזה החתם סופר (סי׳ רנד). מכל מקום י״ל דהיינו דוקא מילה שאפשר לקיים אח״כ, העמידו חכמים דבריהם. ואפילו אם נאמר שבכל יום מתבטל ממצות עשה, מכל מקום היינו מצות עשה מקרית פ״א ולא יותר. אבל אם כל ימיו יתבטל, לא מבעי אם נאמר דאין תקון כלל

*) הוא, הגאון הצדיק המפורסם רבי אליהו דוד ראבינאוויץ תאומים זצ״ל חותננו של רבנו שליט״א

בלא קשר כצורה המקובלת. ודאי י"ל דיתבטל כל ימיו ממ"ע דאורייתא, אלא גם אם נאמר שרק איסור דרבנן יעבור כל ימיו, מ"מ י"ל כמו שכתב הב"י ש"לענין עבירת חלול שבת כל ימיו, מקרי איסור זוטא חלול שבת פ"א". ה"נ י"ל לענין איסור דרבנן, בבטול מ"ע דרבנן כל ימיו, מקרי איסור דרבנן פ"א כחלול יום טוב ב' של גליות איסורא זוטא. וצריכים גדולי הדור שי' לאוקמי שמעתתא אליבא דהלכתא אם יזדמן. ודעתי קצרה. ולא באתי למדה זו. וגם אין זה מכוונתי במאמרי זה. כי אם להעיר ולעורר את האהבה רבה אשר יאהבנו אדוננו אבינו מלכו של עולם המעטרנו בתפארה. ולשים לב על דרכינו אשר שרכנו בעוה"ר בלא דעת ושלא ללכת עוד דרך השבים אשר אין נוגה לו. להעצים עין מראות בפשע אחינו וחטאתם. והלא אנחנו חייבים להיטיב ולגמול חסד עם אחינו בכל אשר תשיג ידינו. ואיה אהבת אחים, אם בעבור איזה סבה כל דהוא דלית בה מששא, נניחם ח"ו במכשול עון והלזול של עטרת ראשנו כזה. ע"כ אחת אמרתי, בד' אלהי ישראל בטחתי ולחסדיו המרובים אצפה. כי ישים בלבבנו אהבתו ויראתו לשוב לעבודתו באמת ויתן הדברים האלה היוצאים ממני הנבזה וצעיר, לחן ולחסד ויבירו כל תופשי תוה"ק אמתת חיובם לגידור פרין שלא להעלים עין עוד ולא ישאו עליהם עון אשמה:

אליכם אישים אקרא. המה הת"ח בעלי תורה אף שהם בעצמם רובם נזהרים בפאר נזהנו כראוי. אבל "כל מי שיש בידו למחות, נתפס על אנשי ביתו ועירו" (שבת נד). ובכזה, כל בני תורה יש בידם כמעט למחות באנשי עירם, כי מי לא ישמע למוכיח ומישר דרך ד' בזה, הלא כל איש מישראל בהניחו תפלין, מחשבתו רצויה לעשות מצות ד' אלהינו בלב נאמן. ואם מקוצר רוח לא ידע או לא שם לב אל דבר ד'. נדע נאמנה כי אם יעירוהו, ישמע, ועוד רבים יאשרו ויודו למורם הדרך הישרה. כאשר ראיתי המוני עם ההולכים לתומם ולבבם תמים ונאמן. ובודאי נפשם יקרה בעיני ד' אלהי ישראל. ועל מי תחול האשמה, כ"א על רועי הצאן העוזבים הצאן ללכת איש לעברו ונופלים באחת הפחתים בבלי משים:

פרק טז

ע"כ אקרא אליכם בקול כחולה על ענות נפשינו, כי כל איש אשר רק מעט יראת ד' תקנן בלבבו, תאחוז בשרו פלצות ובלב מר יהגה נבאים. אוי לנו שכך עלתה בימינו. אוי לעינים שכך רואות, קרן ישראל ופאר עדינו מתגולל בעפר:

וקולי אל בני אדם. המוני עם. אשר ישמע לקול הקריאה שמוע ישמע ולבו יחרד בקרבו על המעל אשר מעלנו עד כה וימהר לשוב אל ד' לתקן עותתו. ולא יחכה עד בא יבא מעורר להעירו. כי (ב"ק סה) "מאן דכאיב ליה כאיבא, אזיל לבי אסיא" ויבקש את יודעי התורה להראות

לו אמתת מקום התפלין ומקום הקשר מאחורי הראש שלא יהיה למטה מסוף עצם הגולגולת שהוא בנגד בין העינים בקבלת חז"ל:

ואתם יראי ד', החלצו. וראוי ליסד בכל מקום מגורכם חברים נעימים מקשיבים חרדים לדבר ד'. שיקבלו על עצמם פקוח המצוה הרבה המפוארה הזאת. ויקנאו לשם ד' ית', ושם כבודו וכבודן של ישראל עטרתם ותפארתם. וזכות הרבים תעמוד להם. וכדאה היא מצות תפלין להיות מגינה על כל העוסקים בה מכל פגע ואסון, ולהאריך ימים רבים ברב כבוד עושר ואושר אוצר נחמד ושמן בנוה חכם, שם יהיה אשר יטה אזנו לתוכחת חיים. וכמ"ש חז"ל (מנחות מד) „כל המניח תפלין מאריך ימים". ואם קרקפתא דלא מנח תפלין, יורד ח"ו לבאר שחת יותר מכל העבירות שבתורה. כדחז"ל (כר"ה יז). הלא מדה טובה מרובה ממדת פורענות, א"כ על אחת כמה וכמה שיגיע זכות העוסקים בזכות הרבים בהנחת תפלין להצילם מבאר צרה נכריה. ולשים חלקם בין הצדיקים באור פני מלך חיים למעלה למעלה:

מדי דברי בענין המצוה היקרה והחביבה עטרת ישראל הזאת. אמרתי להעיר לבב גדולי רועי ישראל. ישימו נא לבבם על הסופרים סת"ם, למה נלך ח"ו בקרי, עם ד' אלהינו, שלא לחוש על שמירת חוקיו ומשפטיו שיהיו נעשים כאשר האדון השם יתב' צוה אותנו. ובעוה"ר מרבית מסופרי סת"ם אשר לא ידעו ספר. ולמה לא ישגיחו הרבנים יושבי על מדין, לשאול כל אחד את הסופרים שבעירו אם בקיאים הם בהלכות הנוגעים להם, אשר בזולתם אין ספק כי הוא מכשיל את הרבים בס"ת ותפלין ומזוזות פסולין. ואם ימצא שאינו יודע, אם כבר חדבר להעבירו לגמרי, כי בעוה"ר איה נקח לנו סופרים מומחים ובקיאים, עם כל זה ראוי על כל פנים לגזור עליו בגזרת עירין שלא תגע ידו לעבודת הקודש, עד אשר יחזור היטב על ההלכות המוכרחות וישננם שיהיו שגורים בפיו ובלבו, כדין שו"ב. וכבר כתב הפרי מגדים „שבסופרים המכשלה גדולה יותר מבשוחטים". ובעוה"ר עד מתי נחבק ידים להתעצל מכל מפעל טוב ומחויב לנו לחזק בדק בית קדשנו. אנו רואים שבט ד' וסוסרו אשר יסרנו כיסר איש את בנו. מדה כנגד מדה ממש. על עצלות העומדים בראש כל דבר קדוש בעמנו לפקח על עסקי תוה"ק לחזק בדקית שהם בידם והם מתרפים מזה, נגד זה קפין עליהם רוגזם של שועלים קטנים המעפרים בעפר קרנה של תורה. ותובעים מגדולי התורה תקונים שאין עליהם העבודה ולא הם אדונים בדבר. ובעוה"ר הוא ממין דברי הכתוב (דברים כח) „תחת אשר לא עבדת את ד' אלהיך בשמחה וגו', ועבדת וגו'". כי זהו תחת ההתרפות בדברים קדושים ומחויבים שיש כח בידם למחות ולתקן, רק היאוש שהוא אחד מפרוונקי דיצרא בישא להרפות ידי עושי מלאכת הקודש, לאמת אצלם שאין עמהם כח וגבורה. ובעוה"ר על דברים שאין שם שמים מתקדש על ידיהם לא ישים לב להרפות ולהחליש חשק ותשוקה, רק בדברים שעומדים ברומו של עולם, עליהם ילטוש עין לבלע את הקודש,

ואין

ואין ספק כי באשר כל עיקר שפלות קרננו, עלינו להודות שהוא מפני שהשלכנו בידים נזר תפארתנו שעליה הובטחנו (דברים כח) „ראו כל עמי הארץ כי שם ד׳ נקרא עליך ויראו ממך״. וכתבנו שהיראה, וכוונתה יראת הכבוד והדרת הקודש אשר יאתה לעם עולם שומר אמונים, כה יתן ד׳ וכה יוסיף בשובנו לבצרון שמירת נזר קדשנו. לרומם קרן ישראל השפלה וירומם בכבודם כבוד תוה״ק וכבוד ארץ המדתנו פליטת זכרון קדושתנו. ויזכנו למקרא שכתוב (ישעי׳ כח) יהיה ד׳ צבאות לעטרת צבי ולצפירת תפארה לשאר עמו. ולרוח משפט ליושב על המשפט״. ויניה עלינו רוח עצה וגבורה רוח חכמה ובינה רוח דעת ויראת ד׳ בב״א :

להודיע לרבים

שעיקר כונתי בכל המאמר הנוכחי, אינו כי אם לזכות את הרבים ולהסר את המכשלה בעיקר הנחת התפלין בעה״י, וכל מה שכתבתי בענין דקדוקי הלכות בזה, חלילה לסמוך על דברי, ואיני בא להורות בלל הו״ש, רק כונתי בזה כדי למשוך עליו עין קיראים נכבדים מופלגי תורה כדי שיכנס הדבר בלב וע״י המשא ומתן של ההלכה מאור התורה יביא גם לידי התעוררות פעולה בעיקר הדבר הגדול הזה שעל עצמו לא שייך פלפול ולא חקירה כי פשוט הוא ומבואר ומחוור באחד מעיקרי תורתנו הק׳ ושרשי המצות :

מאמר

כליל תפארת *)

לבאר שהתפלין צריכים שיהיו כוכן במקומן שנתנו להם מן התורה עפ״י דחז״ל ואם יצאו מקצתן חוץ למקומן, בטלה המצוה. לאפוקי ממי שרצה לערער בדבר:

זה לי איזה שנים שהדפסתי את המאמר „חבש פאר" בעה״י להעיר לב להזהר בתפלין של ראש שרבים מניחים אותה שלא במקומה, ויש מהם שרובה חוץ למקומה או כולה, והרבה מאד שעכ״פ מעוטה חוץ למקומה, וכתבתי להעיר על זה לב הכמי התורה יראי ד׳ להשגיח ולפקח, ובע״ה הועילו הדברים בכמה מקומות לשוב לבצרון בזה,

וִהנה עתה יצא ספר חדש „תפארת זיו" במהאה לומר שאפילו אם מקצת התפלין יוצאים חוץ למקומן, ג״כ מקיים המצוה בהלכתה, עכ״פ בדיעבד, ויען שראיתי לראיותיו אין בהם ממש כלל, במהכ״ת וגם התבוננתי שאצל כל גדולי ישראל מעולם, היה פשוט שבמקצת היוצא חוץ למקומן, המצוה בטלה, ושזהו דבר ברור באין שום ספק כלל. ודברי הספר הנ״ל אינם נהירים כלל והלילה לסמוך עליו להרפות ידים במקום בטול מ״ע מה״ת, ע״כ אמרתי להציע הדברים קדם רבותינו גדולי התורה שי׳, וריש מילין אומר לרשום מילין הרבנן המבואר מדבריהם דפשוט דבמקצת חוץ למקומן המצוה בטלה, ואח״כ אבוא במשא ומתן של הלכה בע״ה:

א) **הגר״א** ז״ל הזהיר במעשה רב שתהי׳ התפלין של ראש גבוהה יותר לצד הראש כדי שלא תרד למטה, נראה החשש להרחיק ממכשול:

ב) **כן** בס׳ שלחן שלמה כתב ג״כ הרחקה זו כדי שלא יבא למקצת חוץ למקומה.

ג) **הגאון** בעל של״ה האריך במס׳ חולין שלו וז״ל „כי עיקר המצוה היא שהקציצה תהיה מונחת במקום שער וסימנך „וסביביו נשערה מאד" שצריך להיות סביבות התפלין—השערות וכו׳ שתהי׳ הקציצה כולה מונחת במקום השער ומי שאינו נזהר בזה, לא זו שאינ׳

*) נדפס בשנת תר״ס בהקובץ תורה מציון שי״ל פעה״ק ת״ו

יוצא ידי חובת מצות תפלין. אף זו, לעבירה היא בידו כי זה הוא דרך מינות:

ד) **הט"ז** שכתב (בסי' כ"ז סק"י) וז"ל „ורבים נכשלים באיסור זה וטועים לומר שהקצה העליון מתחיל ממקום השער ועיקר התפלין מונחים על המצח ועוברים על איסור דאורייתא. דכל התפלין צריכים להיות מונחים במקום שיש קרחה דהיינו שיהיה קצה התחתון בעיקרי השער" עכ"ל. פשיטא ליה דאי לא הוי קצה התחתון במקום השער, הוי איסור דאורייתא, דעל מה שכתב קודם זה „ועוברים על איסור דאורייתא" קאי, ומש"כ המחבר (ת"ז) דהט"ז דקאמר „כל התפלין" כוונתו רובו, אין לדבריו שחר, וכמו כן מה שאמר דאין כוונתו כ"א להדור מצוה, אין לו טעם שהרי הוא ז"ל נותן טעם על מה שאמר ועוברים על איסור דאורייתא:

ה) **הגאון** בעל בית יעקב (הובא בבאה"ט ובשע"ת) שחשב שכוונת הט"ז שרק הקיצה צריכה להתחיל מעקרי השער, וע"ז השיג שגם התיתורא צריכה להיות בעקרי השער, ומדמשיג על הט"ז שכתב דאם לא התחיל מעיקרי השער הוי איסור דאורייתא—ש"מ דס"ל דאם התיתורא יוצאת במקצתה חוין למקומה הוי המצוה בטלה מן התורה;

ו) **הגאון** בעל שע"ת ובמ"ב הגאונים א"ר וכה"ג שישבו בסתם דברי הט"ז דגם כוונתו על התיתורא, הרי ס"ל ולא עלה על דעתם לומר שאין עיכוב בדבר, אלא דקדקו בדבר הרבה:

ז) **הגאון** רש"ז ז"ל בש"ע שלו כתב ג"כ שצריך שכל התפלין תהיה במקום שעושה קרחה. דהיינו שקצה התחתון של התיתורא יהי' במקום השער עכ"ד:

ה) **הגאון** בעל חיי אדם כתב וז"ל „ומקום הנחת ש"ר מתחילת עיקרי השער במצחו ולמעלה, וצריך שיהיה כל הבית מונח במקום שער, ואם מונח אפילו מקצתו על המצח במקום שכלו השערות הוא מדרך הקראים" ע"כ:

ט) **החסיד** בעל „יסוד ושורש העבודה"—אע"פ שדבריו ז"ל במילי דחסידותא, מיהו מוכח ג"כ מדבריו שהיה פשוט לכל שעיקר המצוה תלויה בזה שתהיה דוקא כולה במקומה ובמקצת היוצא פסול המצוה, שכתב וז"ל „ויזהר כל אדם כו' למעלה מעיקרי השער, אף שדין זה מפורש כו' מ"מ לא מנעתי כו' ובמעט הצי הקציצה מונח על מצחו ר"ל, לכן באתי כמזכיר כו' כי כ"ז הוא הלכה למשה מסיני" ע"כ, ועיין מש"ב הפר"ח בס' מים חיים הביאו הגרע"א ז"ל בתוספותיו (על המשניות ברכות אות לו) דהא ד„אין למדין הלכה מהמדרש הוא היכא דאתפריש בש"ס ולא איתפריש הלכתא כמי. אבל במה דלא איתפריש בש"ס למדין", והכא נמי שלא מצינו כלל בד' הפוסקים הפוך מזה, מסייע לנו ג"כ דברי בעלי ספרי יראה, במה שכתבו שהוא מעיקרי הדין ועכ"פ ראיה על פשיטות הדבר בעיני כל, הוי:

י) **הגאון** בעל קצור שו"ע כתב וז"ל „ואם מונח אפי' מקצתה על

המצח

המצח כו׳ לא עשה המצוה וברך לבטלה״ ע״כ: *)

והנה ודאי עוד יותר מתנה ימצא המבקש בדברי חכמי הדורות ז״ל, ע״כ הבא להלוק על כל גדולי ישראל צריך להביא לדבריו ראיות ברורות וגם זה אין כדאי, שהרי על הספרים שנתפשטו בכל ישראל אין להלוק (כד׳ הרמ״א בחו״מ סי׳ כה) ומכש״כ שאין ראיותיו ראיות כלל, ויסוד דבריו בנה על דקדוקים קלושים שאינם ראוים כמעט לשום עליהם לב, ומ״מ אעבור עליהם בקצרה כי אין תועלת להאריך בדברים שאין בהם עיקר,

הנה במש״כ תוס׳ (עירובין צה ד״ה מקום יש בראש להניח שתי תפילין) מסופק היה ר״י איזה שיעור יש ברוחב תפלין, דיש שעושים אותן גדולים מחבריהם ויש שעושים אותם קטנים ביותר, ומדקאמר מקום יש בראש להניח שתי תפלין, משמע דשיעור רחבו שיתמלא מקום השניב, ואור״י, דמצאו במדרש דשיעורן כשתי אצבעות וסמך לדבר, דציין רחבו שתי אצבעות כו׳ ואמרי׳ בפ״ק דערכין שערו היה נראה בין ציין למצנפת ששם היה מניח תפלין כו׳ עכ״ל, ודקדק המחבר הנ״ל שי׳ מה הביא לתוס׳ לדקדק שיעור לתפלין מדאמרינן מקום יש בראש לשתי תפלין יותר מאם היה מקום לתפלה אחת. ובאמת אין ראיה כלל דלא היו מדקדקים אם היה כתוב בגמרא מקום יש לתפלה אחת, גם י״ל דעכשיו דאמרינן יש מקום לב׳, תפלין יש ראיה על שיעור שאין חייב עכ״פ יותר משתי אצבעות ואם היה המקום רק לתפלה אחת הייתי אומר דאפשר שיש חיוב לעשותן גדולים הרבה רק שלא יהי׳ יותר גדול ממקום התפלין הא׳ ועל זה גופיה אין מקום לדקדק שיעור, לולא הך דמקום יש בראש להניח ב׳ תפלין כמבואר למבין:

והנה אם נפרש דברי התוס׳ ע״פ דברי הרא״ש בהלכות קטנות דהשער הנראה בין ציין למצנפת מסתמא לא היה יותר משיעור הציין, אז ע״כ צ״ל דעיקר הראיה בנויה דאין חיוב לעשות יותר מאצבעיים, אבל

---

*) וכן תפסו להלכה כל גדולי הזמן, הגאונים ר׳ בצלאל ור׳ שלמה מווילנא יצאו בגדון זה בתשובה ארוכה להחמיר ועיין במשנה ברורה (סי׳ כז סק״ט) ובאור הלכה שם שכתב „בדרך כלל טוב יותר שימשיך התפלין בגובה למעלה משישפילם לצד המצח כי בגובה יוצא עכ״פ לדעת כמה מהראשונים, והירושלמי מסייע להו, מה שאין כן לצד המצח״, ועיין במעשה רב ובגהות כת״י הגאון ר׳ אליעזר חרל״פ זצ״ל דמשמע מיניהו נ״כ דטוב יותר לכתחילה להמשיך התפלין לצד מעלה כדי שלא יושפל לצד המצח ע״כ, וכן כתב באריכות הערוך השלחן, ובשו״ת עולת יצחק (סי׳ א), ובס׳ תפארת משה ובס׳ תקון דהי״ת ובת׳ אכן שתיה ובנהל אשכול שמדברים בזה באריכות ובכליל תפלין ועוד כהנה רבים.

ומה שהביא המסגרת זהב בשם הדע״ק להקל בזה. הנה בעל הד״ק בעצמו חזר בו אח״כ בספרו אשל אברהם על או״ח ע״ש.

ובתשובה זו של רבנו שליט״א נסתרו גם כל דבריו של הס׳ מחשבות בעצה שספקפק בזה. המו״ל.

על

על פחות אפשר נ"כ רק שיהיה יותר מאצבע. ולפי"ז יהיה מוכרח דמקצתן מעכב, דאם אין מקצתן מעכב בחוץ למקומן, אינו מעכב גם כן בחציצה, א"כ אפשר שיש חיוב לעשות התפלין יותר מב' אצבעות, ואע"פ שהמקום היוצא לבין ציין למצנפת אינו כי אם ב' אצבעות מ"מ אפשר שיהיה מקצתו על המצנפת. אלא די"ל כדברי הרשב"א במיוחסות והתשב"ין (סי' לד ה"א) דאסור להיות שום דבר על המצנפת (משום קדושת המצנפת, ובס' ארצח"ח (סי' כו סקכ"א) כתב משום יתור בגדים עיי"ש) א"כ אזדא ראיה זו, אמנם אנן אדברי הרא"ש קיימינן והוא ז"ל כתב דחציצה פסולה בתפלין של ראש מטעם סוגיא דערכין (דף ג) דלא היה מניח כ"א על שערו הנראה ולא על המצנפת, הרי לא ס"ל טעמא דאסור להניח שום דבר על המצנפת ואין הטעם כ"א משום הציצה, א"כ ש"מ דאפילו במקצתן פוסלת וה"ה שלא במקומן. ומהרש"ל בחכמת שלמה פי' דברי התוס' דהראיה הוי רק שלא יהיה פחות מיותר מאצבע וכיון דאפיקתיה מאצבע, אוקמיה אאצבעיים, ומ"מ יש לומר דגם הוא מודה דבכלל הראיה נ"כ דאין חיוב ביותר מאצבעיים, אלא דמשמע ליה ג"כ דאין ראיה לפחות ודו"ק:

עוד הוסיף לדקדק, במש"כ תוס' „משמע דשיעור רחבו שיתמלא מקום השתים"—והרי הוא מפורש ול"ש משמע—,א"צ להשיב. דאינו מבואר כלל, די"ל דיש מקום לתפלה שלישית נ"כ אלא שחסר מקצת, ע"כ מיקרי רק ב' תפלין א"כ י"ל שהם קטנים מזה וכמו שהקשה הב"ח באמת: עוד דייק מהו שיתמלא דקאמרי תוס', ולא ידעתי כונתו ומאי קשיא ליה;

עוד דקדק מאי ראיה מציין לתפלין, כבר כתבתי דרש"ל פי' מדאפיקתיה מאצבע אוקמיה אאצבעיים, ולפי"ד הרא"ש הראיה נ"כ דאין חיוב ליותר מאצבעיים דמסתברא להו דאין המקום גדול יותר מאצבעיים כדי שעור הציין, ומוכרח דמעוטן מעכב כמש"כ לעיל:

עוד דקדק דכאן בתוס' כתב הר"י דיש ראיה על אצבעיים, והרא"ש הביא בשמו ראיה על יותר מאצבע. אין כאן סתירה, כאן בתוס' לא אמר ר"י כ"א סמך לדברי המדרש שאמר אצבעיים, י"ל דכיון דאפיקתיה מאצבע אוקמיה אאצבעיים, אבל אין זה כי אם סמך בעלמא, אבל ראיה אין לנו כ"א על יותר מאצבע, דסברא זו דאפיקתיה מאצבע אוקמיה אאצבעיים, אינה ברורה ופשוטה, רק סמך בעלמא ולפ"ד הרא"ש י"ל דעיקר ראית הר"י בתוס' היא רק שאין חיוב להיות יותר מאצבעיים, אבל לפחות אין ראיה כי אם ליותר מאצבע:

והנה המחבר שי' חשב את דקדוקיו לדברים מכריחים וכתב, אמנם נראה ודאי דכונתם הוא זה, דבלאו הכי לא היה להם מקום לספוקי כלל לענין דינא, דכיון שלא פרשו לנו חז"ל שום שעור בתפלין ע"כ אין להם שעור כו' וכ"כ הטור והשו"ע כו' ואף דאם יעשה אותם גדולים הרי יוצא מקצתן חוץ למקומן עכ"ל, חשב דמה שכתב הטור על דברי השימושא רבה „אלא עושין אורך ורוחב הבתים בלא שעור" דהיינו גדולים בלא שעור, ובאמת פשוט דכונת הטור הוא קטנים

בלא שעור, דקאי על מה שהצריך השימושא־רבה ב׳ אצבעות דוקא ולא פחות. ואף אם יהיבנא ליה דכונת הטור שיהיו גדולים הרבה לאין שעור, מאי ראיה איכא דיוכל לעשות יותר גדולים ממקום ההנחה, היעלה על הדעת. ואם כונתו לומר דאין שעור משמע בלא קצבה, אף אתה אמור שיעשה אותם יותר מכפלים ממקום ההנחה ולא יהיה אפילו מעוטו במקומו. אלא ודאי זה אינו צריך לפנים דיותר ממקום הנחה של כל אדם לפי מה שהוא, אי אפשר. ואפי׳ אם היה מקום להשוב דמקצתן חוין למקומן אינו מעכב, אבל כשהוא גדול כ״כ עד שאינו ראוי למקומו י״ל פשוט דהוי כאינו ראוי לבילה, דמעכבת בו, וביותר לפי״ד הרשב״ם (ב״ב פט:) בטעמא דכל שאינו ראוי לבילה, „כיון דאמרה תורה בלולה וזו אינה ראויה לכך מפני גודלה הוי כמנחה מן הקטניות״, וה״נ כיון שאמרה תורה „בין עיניך״ וזו אי אפשר כולה שמה מפני גודלה, הוי כמנחה של ס״א בכלי אחד, אלא דלפ״ד תוס׳ קידושין (כה ד״ה כל הראוי) דמדייקי מלישנא דקרא, י״ל דבעינן דוקא הוכחה ברורה, אלא דבלאה״כ כיון דעכ״פ מצוה איכא גם לפי דבריו במעוטו נ״כ שיהיה במקומו, א״כ בכל התורה אמרינן במקום דאיכא מצוה עכ״פ לכתחלה—כל הראוי כו׳ וכשאינו ראוי—,בילה מעכבת בו, לא מבעי אם נאמר דגם בדרבנן אמרינן הך כללא דכל שאינו ראוי, בילה מעכבת בו, (עיי׳ מש״כ בזה בס׳ ארעא דרבנן בשם הרא״מ והכ״י), י״ל כש״ב בדבר שעקרו מן התורה, אע״ג דהר״ן כתב בפסחים בפ׳ מקום שנהגו „דעקרו מה״ת קיל לענין עונש״, מידי הוא טעמא דאינו עוקר כוליה ובהאי גונא דנדון דידן דיהיה שייך כשאינו ראוי לבילה גם בדרבנן אינו עוקר כולו, הדרן לסברא דעקרו מהתורה המיר, א״כ י״ל לכו״ע מעכבת בו, ולד׳ הריטב״א בחי׳ קידושין עיקר מעוט בית הסתרים אינו כי אם דרבנן. אלא דבספר סדרי טהרה (סי׳ קצה) כתב, י״ל דקאי על צרוף לרוב הגוף, ומדברי הב״ח שהקשה (באו״ח סי׳ לג) למה דהוכיחו תוס׳ על שעור תפלין, ממקום יש בראש לב׳ תפלין—דילמא יש מקום לב׳ תפלין ומחצה, ומדליכא מקום לשלש, קאמר ב׳ תפלין, וגם מדאי אפשר להכניסן יותר מזוג זוג מוכח דמקצתן מעכב, דאם היה די ברובו במקומו, א״כ אם יהיה מקום לשתים ומחצה, שוב אפשר להניח שלש על־ידי שתהיה אותה שלמעלה ואותה שלמטה מקצתה של כל אחת חוין למקומה:

והגאון ר׳ מרדכי בנעט כתב בבאור מרדכי על מש״כ המרדכי על שעור אצבעיים שהוכיחו תוספות מסוגיין דעירובין ודערכין—דאינה ראיה גמורה—וז״ל „נ״ל הטעם די״ל דסגי באצבע וחומש אצבע, א״כ כו׳ הוה ליה ג׳ אצבעות וחומש, וממילא משום הכי ליכא לאנוחי שלש תפלין בראש, דשלש תפלין הם שלש אצבעות ושלשה חומשין״ עכ״ל, פשוט ליה ז״ל דבנשאר כדי ארבעה חומשין אי אפשר להניח תפלין של ששה חומשין, ואע״ג דיש עוד לחלק שני חומשין לכל אחת מהתפלין אותה שלמטה ושלמעלה ויהיה כ״א רק

בחומש חוין למקומה, וגם זה לא עלה על הדעת שיהיה כשר בקיום המצוה, אע״ג דלפי מה שכתבתי יש לומר דאינו ראוי גרע טפי, א״כ ה״נ י״ל דעכ״פ אינו ראוי הוי אם יניח שלש תפלין, אבל אין זה דחוי דלמסקנא שבת לאו זמן תפלין ולא בעינן כ״א שיהיה במקום תפלין וכיון שבהול בבה״ג מונח הוא במקום תפלין שפיר הוי דרך מלבוש, ובלא״ה אין זה אינו ראוי כלל, דאפשר לסלק תפלה אחת ויהיה ראוי, בשלמא במצנפת שחייב ללובשה שפיר הוי אינו ראוי על ידה, אבל בתפלין יתרין אין זה אינו ראוי, אלא ודאי דבכל גוני מעכב מקצתו:

עוד יוכיח המחבר הנ״ל שי׳ מדסותר להכנים שתים ודאי בכל תפלין אפילו גדולים, א״כ לא יהיו כולן במקומן: ואין זה סרך ראיה, דודאי איירי אם התפלין הם רק בגודל האפשרי להיות מונחים שתיהן במקומן כראוי והרי אין להם שעור למעלה רק שלא יהיו יותר גדולים ממקום ההנחה ואם יהיו גדולים ככל המקום, איך יניח שתים, אלא ודאי דמיירי במצומצמים במדתן, אדרבא מדברי הגמרא מוכח דלא סגי ברובן במקומן, דפריך אמאי דקאמר שם „וכי שרו רבנן לענין הצלה דרך מלבוש במקום תפלין, אי הכי זוג אחד נמי אין טפי לא, ומשני משום דרב שמואל בר רב יצחק מקום יש בראש להניח בו ב׳ תפלין״, ועתה נחזי מאי הוי ס״ד דגמרא קודם שינויא דמקום יש בראש להניח ב׳ תפלין, ודאי הוה סבר דמקום שבראש אינו כי אם לתפלה אחת אבל בודאי אינו עולה על הדעת שיהיה המקום מצומצם לתפלה אחת ולא יותר אפילו כל שהוא. חדא, דפלוגתא רחוקה אין צורך לעשות ודי לומר דרב שמואל חידש שיש מקום לב׳ תפלין ובס״ד חשב שהמקום אינו מחזיק ב׳ תפלין וממילא אי אפשר להניח כ״א אחת אע״פ שנשאר עוד קצת מקום. ותו היעלה על הדעת שיהיה המקום מצומצם למדת התפלין ומי מדד וצמצם זה לעוסת זה, עכ״פ לבנות קושיא על זה ודאי א״א דבכר אפשר לומר שגם אם לא יהיה מקום לב׳ תפלין מ״מ נשאר מקום קצת כשמניח תפלה אחת, א״כ אפי׳ בלא דרב שמואל ג״כ לא קשיא אי הכי זוג אחד אין טפי לא, דהרי במקום שאין בו כדי שתים מ״מ כיון דהוא מעט יותר מכדי אחת אפשר להניח ב׳ תפלין כל אחת מהם יוצאת מעוטה חוץ למקומה, וזה פשוט מדברי התוס׳ הרא״ש והמרדכי דשני מקומות התפלין דקאמר היינו שאפשר להניח ב׳ תפלין כולן על אותן ב׳ המקומות ולא רק רוב כמבואר בתחלת עיון:

אמנם לפי מה שנלע״ד לבאר שורש הפלוגתא בין מקום יש בראש להניח תפלה אחת לב׳ תפלין אין מקום לראיה זו, אך אין זה כי אם אליבא דהפוסקים דלא נתנו שעור למדת תפלין כמו שיתבאר, אבל להפוסקים דכתבו שעור אצבעיים מוכרחת ראיה זו, ולא מצינו חלילה מי שחולק בדבר, דהנה לפי מה ,דקיי״ל דאין שעור לתפלין בקוטנן ויכול לעשותם קטנים הרבה כפי היכולת, ודאי קשיא איך תתכן

פלוגתא

פלונתא אם יש מקום לתפלה אחת או לב׳ והרי יכול להקטין ולהניח כמה תפלין. אמנם בירושלמי דסוגיין איתא, „א״ר ירמיה בש״ר שמואל שערו לומר עד מקום שגובה של ראש מחזיק וכמה מחזיק שתים, מעתה אפילו בחול, א״ר חגיי אין בעי מיתב כו׳״ ובקרבן־עדה פירש, אי הכי אפילו בחול יהיה מותר להניח ב׳ תפלין, ותמה־ע״ז דהא בל־תוסיף איכא, ותירץ דמיירי בספקות כדרש״י ור״ת, והדברים מתמיהים דלא מצינו בחז״ל ספק בזה [ובדרך רחוק לומר דהכונה עפ״ד הזוהר שנתן מקום לשניהם דהרי לא מצינו כזה ברחז״ל הנגלים כ״א ע״פ סתרי תוה״ק, ועיקר חסר מן הספר], אמנם הגר״א ז״ל בבאוריו פי׳ אלא מעתה בחול נמי יהיה מותר להניח פעם במקום זה או במקום זה, ויש להבין מה עלה על דעת המקשה לחשוב שלא יניח פעם במקום זה פעם במקום זה, ונ״ל דס״ל „בין עיניך״ פשטי׳ משמע המקום הסמוך ביותר למצח רק שיש בו קרחה ואע״פ שמהלכה למדנו על כל גובה ראש היינו שיתחיל מתחלת „בין עיניך״, אז אינו נקרא יוצא ממקומו כל זמן שהוא בגובה הראש, אבל ההתחלה צריכה שתהיה ממש בין העינים דהיינו התחלת מקום קרחה, וזהו טעמיה דמ״ד רק מקום אחד יש בראש לתפלין לא מצד גודל התפלין וג״כ לא מצד קטנות המקום, דאם היה כן היה ראוי לפרש עפ״י חז״ל שעור גודל המקום או מדת התפלין, אלא מצד דס״ל ד„בין עיניך״ דקרא היינו התחלת השער וזהו מקום ההתחלה. ומה שלמדה ההלכה עד גובה הראש אינו כי אם על מקום התפשטות התפלין, ומ״ד מקום יש בראש לב׳ תפלין ס״ל כיון שאמרה תורה „בין עיניך״ וידעינן דהוא מקום התחלת השער מגו״ש דקרחה, א״כ ע״כ השעור שאפשר להניח בו התפלין היותר קטנים, זהו בכלל „בין עיניך״ בלא ההלכה דע״כ צריך איזה מקום להתפשטות ההנחה וס״ל דההלכה שבאה ללמדנו להתפשטות התפלין, די שיתחילו באותו מקום שנקרא בין עיניך לגבי תפלין, וע״כ הוא כשעור הקטן שבתפלין, ע״כ יש מקום בראש להניח ב׳ תפלין, והנה המקשה חשב דלעולם צריך שיתחיל מהתחלת השער ממש, ומה שהתיר שתים הוא משום דכיון דהוי במקום תפלין לא חשיב כמשאוי, אע״פ שבאותו שהוא למעלה אינו מקיים מצות תפלין כיון שאינו מתחיל בהתחלה. אבל כיון שאמר שמחזיק שתים משמע דמותר להגביה קצת למעלה מההתחלה של עיקרי השער, ע״ז פריך אלא מעתה בחול נמי, ותירץ דאין הכי נמי דמותר להגביה קצת למעלה, וכ״ד רבנו הגר״א ז״ל, ועפ״ז מיושב שפיר שיטת הפוסקים שלא נתנו שעור לתפלין.

אמנם התוס׳ שכתבו שעור אצבעיים ודקדקו מסוגיא זו, הם ס״ל כפשטן של דברים וע״כ צ״ל דאי אפשר שיהיו מקצתן שלא במקומן דא״כ אפי׳ במקום אחד אפשר להניח שתים, ולפי מש״כ עפ״ד הירושלמי דבין עיניך הוא גבול שגבלה תורה להתחלה אבל על רוחב השעור באה ההלכה, פשיטא דאם יוצא מקצתו למטה מגבול התורה אין זה בכלל „בין עיניך״ ולא שייך כאן רובו ככולו כלל, כיון דעיקרו על ההתחלה

קאי

קאי, א״כ לכל הצדדים אין דרך להקל, והדברים ברורים למעיין:

ובעיקר הדבר מה שמביא לידי גמגום הוא שיהיה שייך רובו כבולו. ובאמת איני יודע מקום ספק בזה, הרי כל שעורים שפירשה תורה לא שייך בהם רובו כבולו ולא מהני רובו כזית כבולו ולא רוב רביעית, וכן כבותבת, כשעורה, כעדשה, וכיוצא בהם, אף דקשיא לכאורה ממתניתין וסוגיא דפ׳ הקומץ (מנחות כז) דמצרכינן קראי על „עשרון יין ושמן דמעוטו מעכב את רובו„ ותיפוק ליה דבכל דבר שנתנח תורה שעור לא שייך רובו כבולו, נראה דהתם בקדשים שאני דבעי׳ „שנה עליו הכתוב לעכב״ (קדושין כה ד״ה כל הראוי) וכמו שכתב התוס׳ דגבי בלילה כיון דלא כתיב בלשון צווי לא מקרי „שנה עליו הכתוב לעכב״, וה״נ גבי עשרון יין ושמן דכתיב ג״כ דרך ספור כבלולה, ולפ״ז בלא קרא הו״א דאין שעור מעכב כלל ואפי׳ יחסר חציו או רובו כדאיצטריך קרא גבי כבשים ועוד שם אפי׳ על עיקר השעור, אלא כיון דכתיב עכובא ממילא מעוטו ג״כ מעכב משום דשוב הוא שוה לכל שעורי תורה, וה״נ בתפלין כיון שפרטה תורה אלה הדברים שיהיו „בין עיניך״ הוי כשעור כזית וביו״ב דאם חסר מקצת אינה מצוה כלל וה״ה כשמקצתה חוץ למקומה:

ובשכבר הימים העירותי מהא דאיתא (זבחים כו) „בעי מיניה אבוה דשמואל משמואל היא בפנים ורגליה בחוץ מהו, אמר ליה והביאום לד׳ עד שתהא כולה בפנים״, משמע הא בבהמא בכה״ג של הבאת דבר במקום שצותה תורה, השיב רובו כבולו. אח״כ מצאתי את שאהבה נפשי עכבוד מר ידידי הגאון ר״א דון יחאי שליט״א האבד״ק לוצין בספרו הנחמד אבן שתיה, ישב על מדוכה זו (בסי׳ יב) ולא עלתה על דעתו הלילה להקל בדבר כי אם פלפל בחכמה להבין יסוד הדברים מפני מה לא ניתן כאן להאמר דין רובו כבולו. והעיר ג״כ מסוגיא דזבחים הנ״ל, והזיתיה לדעתיה דמר שליט״א דכמו דאמרינן (מנחות כט) אפי׳ כתב אחד מעכבן פשיטא, ופירש רש״י דכתיב וכתבתם—כתיבת תמה״ ה״נ וקשרתם כתיב,—קשירה תמה ולא מהני רובא: ולע״ד לא נהית רש״י ז״ל במה שאמר וכתבתם כתיבה תמה לומר שמכאן אנו למדים דלא מהני רובא, הדא דאין עולה על על הדעת שיועיל רוב אם יחסר אות אחת, ולפ״ד שי׳ הרי לולא כתיבה תמה היה סני לן להכשיר ג״כ בנכתב רק רובה של פרשה, ויה לא יעלה על הדעת דודאי השעור שאמרה תורה לא שייך לומר רובו כבולו, כדלא מהני רוב כזית ומ׳ סאה ושעור הדס ולולב וערבה וביו״ב רובו כבולו, ולא צריך כלל קרא להכי. ועוד אם היה מקום לומר דיועיל בזה רובו, מנא לן להקשות פשיטא מכח הא דוכתבתם הרי צריך כתיבה תמה לשלא יעשה אלפי״ן עייני״ן עייני״ן אלפי״ן כדאי׳ בפ׳ הבונה (שבת קג) ומנא לן דאתי נמי לרובו כבולו עד דפריך פשיטא, דילמא רובו כבולו וזה הרוב יעשהו כדינו בדיוקא, ולע״ד שרי׳ לא מטעם רובו כבולו אתי לאשמעינן דזה פשיטא, רק דהוה אמינא דיהא

מותר

מותר בכתב נוטריקון כיון דעכ"פ כתב הוא והכל מבינים כוונת התיבה מה היא אפילו מחסר את האות האחרון, ומכ"ש אם ציין ע"ז סימן נוטריקון, על זה כתב רש"י דפשיטא דכתב א' מעכב כיון דכתיב כתיבה תמה ממילא משמע שלא יהי' נוטריקון, דלא מהני מה שהדבר מובן מעניננו, דהכי נמי אלפי"ן עייני"ן עייני"ן אלפי"ן מובן מעניננו, מכל מקום אין זה כתיבה תמה, אבל מטעם רובא אין צורך לכל זה, דפשיטא דאין כאן מקום לזה,

ובעיקרא דהך סוגיא דזבחים אין זה ענין לנדון דידן דהתורה לא נתנה שעור לא על הבהמה ולא על אבריה, אבל היא כך כברייתה כמו שהיא, ועל זה אמרה תורה „והביאום לד'" ודאי שפיר שייך על זה כללא דרובו ככולו כמו בכל התורה כולה, אבל הדברים שהזכירה תורה מה הם, וציירה אותם כמו שהם, הרי הם כבזות, וכרביעית של תורה, וכל המדות כולם דלא שייך בהם רובו ככולו, כמו שאין שלש בנפות—רוב של ד'—כארבען וכן ג' ציציות—כד'. דמה שהם מעכבים זה את זה באמת אין זה ענין לרובו ככולו, שהרי אם לא היו מעכבים זה את זה הוה אמינא דכיון שכל א' הוא חלק מחלקי המצוה, שכל א' גם בפני עצמו הוא מצוה, כתפלין של יד ושל ראש דאפילו החלק המועט גם כן הוי מצוה, אבל ענין רובא זה לא צריך קרא למעוטי, דלא שייך בדבר שפרשה תורה ענינן ומדתן זולתי בקדשים, כמו שכתבנו לעיל, וגם זה לא מטעם רובו ככולו אלא מפני שאין דקדוק השעור מעכב עד ששנה עליו הכתוב, ולפ"ד התוספות (מנחות יט ד"ה ושאני התם ודף כז ד"ה מסלתה) „לגבי דמעוטו מעכב את רובן וכו' וכן גבי עכובא דבנפשיה לא בעי שנה הכתוב", מ"מ היינו טעמא דכתיב חוקה במנחה אבל בלאו הכי לא הוי' כל השעור נ"כ מעכב, וכיון שלמדנו עכוב, שוב חזר לכלל כל שעורי תורה דלא שייך רובו ככולו:

וראיתי להגאון המחבר „אבן שתיה" שי' שהביא מד' הרשב"א שכתב בכונת הגמ' בתרוץ דקוצו של יו"ד דה"א דניזל בתר רובא קא משמע לן, הנה ב„אות" יש טעם לומר דניזל בתר רובא ואין זה שייך לשעורים שבתורה שהרי לא פרשה תורה דוקא שיהיה האות כולו, וז"ל דרובו ככולו כמו בכל התורה, וי"ל כל אות שנכתבה רובה כאלו נכתבה כולה ומתקיים קרא דהדברים האלה. אבל כשנחסר מעוט הענין מהדברים שנאמרו בתורה, חסר ממש מקצת השעור שהרי שעור הדברים מפורשים בתורה, ע"כ אין להעמיד הדברים כ"א דאי לאו „וכתבתם" הוה אמינא דדי בנוטריקון כמו שכתבנו, ועיין אה"ע (סי' קכו סעי' ד בהגה) משמע דבגט דלא בעי כתיבה תמה כשר נוטריקון ומשום הכי איצטריך למיפסל.

ומש"כ עוד הגאון המחבר „אבן שתיה" שליט"א „דמ„וקשרתם" דרשינן נ"כ קשירה תמה לענין דלא מהני רובו ככולו", לבד מה שכתב דאין ענין זה לזה כי אם באותיות עצמם, דהכי משמע שיהיה

תם ולא יחסר ממנו מה שמפסיד צורתו, ואין זה ראיה על ענין אחר אין במשמע שיהיה קשירה תמה על השעור של התפלין והדבר הנקשר כלל, כי אם על עצם הקשירה דרשינן לה, וראיה מהגמדא (שם לו) „דאמר רב פפא גרדומי רצועות כשרים, ואמרינן ולאו מילתא היא, מדאמרי בני ר׳ חייא גרדומי תכלת וגרדומי אזוב כשרין, התם הוא דתשמישי מצוה נינהו אבל הכא דתשמישי קדושה לא כו׳״, ואם מטעם קשירה תמה ידעינן לשעור דלא מהני ביה רובו, פשיטא דאין להקיש לתכלת ואזוב דלא נאמר בהם שיהיו תמים, אלא ודאי דרק על עצם הקשירה קאי ולא על דבר אחר, והכי נמי משמע מדהוצרך בתשובה אשכנזית שהביא הב״י (או״ח סי׳ לג) להיכיח „דאם נתקלקל הריבוע פסול מדלא נאמר בו עכובא דוקא לשעת עשיה כמו גבי ציצית דקפיד קרא רק אשעת עשייה״, ואם איתא תיפוק ליה דכאן קשירה תמה בעינן וזו בכל יומא איתא דהדוק היינו קשירה (כד׳ התוס׳ מנחות לו ד״ה משעת הנחה וכפ״ק דחולין) אלא דאין אנו צריכים לכל זה, דשעורי תורה שפרשה תורה את שעורן לית מאן דסליק אדעתיה לומר שיועיל רובא דשעורא:

וראיתי בס׳ א״ש הנ״ל שכתב עוד דלא שייך כאן רובא ככולא משום דהמעוט צריך לרוב משום הענינים שבהמשך התיבות, ולא ידעתי וכי התיבות נצרכים יותר זה לזה, מאברי הבהמה או האדם זה לזה ומכל מקום אמרינן בהו רובו ככולו, כמו שכתב הגאון המחבר שי׳ בעצמו, גם מצד הדין בתחלת הדין לא היה אפשר בפחות מכ״ג או מע״א או מג׳ לכל דבר כדינו ומכל מקום אמרינן בו רובא ע״י צרוף, מיהו בסנהדרין שאני דנתן לכתחילה שעור כ״ג, משום עדה שופטת ועדה מצלת, א״כ זהו עצם השעור ומנא ידענא לסנהדרי גדולה אם כן היינו עיקר השעור, אלא דמזה עצמו שאמרה תורה דהרוב יהיה עיקר בשעור, ידענו שכח הרוב עיקר בכל התורה, אבל אין ללמוד מכאן לדבר שפרטה בו תורה שעור מפורש דהוי כאלו פרשה דבעינן דוקא כולו, ואין המצוה נגמרת כ״א בקבוץ כל חלקיה. על כל פנים אע״פ שלפום ריהטא יש להון בדברי הגאון המחבר אבן שתיה החביבים, עכ״ז אפריון נמטייה דעשה סמוכין לקיום הה״ל וכך היא הוכחתנו וכך יפה לנו:

כמו כן בספר הנחמד „נחל אשכול״ האריך הגאון המחבר שי׳ בדברים וכתב גם לאשר ולקיים ההוכחה הנאמנה שיהיו דוקא כל התפלין במקומן כדברי הז״ל ולא רובן לבד, אף כי גם בדבריו יש להון דמה שהביא ראיה מבגדי כהונה דהציצה פוסלת בהם במעוטם הכי נמי לתפלין, ולכאורה על זה גופיה קשיא מנא ליה דהוצין אפילו במעוטו, ולכאורא לא מצינו על זה מקרא מן התורה ודרשה בדברי חז״ל, ועלה על דעתי לומר דבכלל הציצין דהוי הלכה למשה מסיני הוי נ״כ הציצין דבגדי כהונה, א״כ י״ל דרובו המקפיד הוי נ״כ מן התורה וכל מה שנאמר בגמרא הוי מעוטו המקפיד והוא באמת מדברי סופרים, וי״ל דבהציצין דאיתניהו בטבילה דשייכא לכרת דחמירא גזרו על מעוטו המקפיד אטו רובו ומשום הכי איתיה בכל החציצין, וי״ל

אפילו

אפילו בחציצה דתפלין איתיה ג"כ מכח גזירה זו הכללית בשם חציצין, אבל ענין במקומן ושלא במקומן אוקמיה אדינא. גם מה שהביא ראיה מציין, ודקדק מדברי התוספות עירובין, דע"כ הציין היה כולו דוקא במקומו י"ל דבגדי כהונה שאני דגלי בהו קרא „מדו"—כמדתן דמרושלין פסולין וזה קאי על כל בגדי כהונה על כן בעינן שלא יצאו מחוץ למקומן כלל, וציין נקרא מרושל כשיהיה מקצתו יוצא חוץ למקומו, ולפי דעתי טעם זה מוכרח, דהרי בפ"ק דסוכה (דף ה) אמרינן .ציין לא נתנה בו תורה מדה" וכל דבר שאין לו שעור מן התורה היה ראוי באמת שיהיה רובו ככולו אלא דמטעם מרושל אתינן עלה: ואע"פ שיש לדחות מ"מ דבריו דברי תורה ומסיק להלכה בפשיטות דכולו במקומו בעינן ואפילו מעוטו מעכב והכל הולך אל מקרא אחד, מקרא אחר מתחלק לכמה טעמים:

ומה שיש לדון בזה הוא, לפ"ד הריטב"א ביומא(המובא בסט"ת סי' תפב) „דהצי שעור במצות, קצת מצוה איכא", י"ל דעל כל פנים קצת מצוה איכא, אע"ג דודאי מיקרי מ"מ מבטל עיקר המצוה ואין זה טעם כלל להעלים עין ח"ו מלקיים המצוה בשלמותה, וכי יעלה על הדעת לומר אם נראה שמזלזלים ח"ו בשעורים דכל המצות כאוכל פחות מכזית מצה, ולולב פחות משעורו, וכיו"ב, דלא נמחה כפי יכולתנו, ובודאי גם הברכה היא לבטלה, ואין לברך על פחות מכשעור כלל, גם דברי הריטב"א אינם מוסכמים מצד עצמם, ואפלו לדידיה ז"ל אין הדבר קרוב אם שייכא מלתא במצוה אחרת זולת להם הפנים שהיא משותפת לכל הכהנים דאותו שבת, מ"מ לפי דבריו אם נדמה מלתא לנדון דידן ארוחנא למצוא טעם למה שפסק בשו"ע (סי' ח) גבי טלית [והוא הדין לתפלין כדאיתא בט"ז שם] דאם נשמטו אפילו רובן ממקומן אין צריך לברך כל זמן דמעוטן נשאר, די"ל כיון דעכ"פ נשאר קצת מצוה עדיין לא נסתלקה הברכה לגמרי אע"ג דאין לברך על זה בתחלה מ"מ כל זמן שנשתייר מקצת מצוה עדין יש להברכה על מה להול. אלא דכאן יש לדון דלא שייכא כלל אפילו מקצת מצוה, כיון דנתן על כצחו הרי זה דרך הקראים, א"כ עבירה היא בידו, ובזה יש למצוא טעם נכון לדברי הט"ז דמחלק בין רובן למעוטן, ולכאורא יקשה מה הלוק יש בין רובן נשמטו או מעוטן כיון שהמצוה מופסדת ג"כ בנשמטו מעוטן וכמו שהקשה המחבר תפארת זיו שיהי', ולפי דברינו י"ל דסבירא ליה דבנשמטו מעוטן אף שלא קיים המצוה, מ"מ דרך הקראים אין כאן. דהקראים הטועים לומר דצריך שיהיו על המצח, עכ"פ רובו צריך לדידהו על המצח. ונהי דלא ידעו הא מלתא דמה שאמרה תורה שעור מפורש אין שייך אחרי רבים להטות דזהו בכלל כל מדות חכמים כך היא, שנתנה לנוחלי מורשה בתורה שבעל פה, אבל כשרובו שלא על המצח ודאי אינו עושה כמעשיהם, וי"ל דקצת מצוה איכא מטעם הצי שעור אבל כשרובו חוץ למקומו כיון די"ל דלהטועים ההם נפיק בהכי מטעם רובו ככולו, הוה ליה דרך הקראים ולא שייך בהמעוט הנשאר אפילו

קצת

קצת מצוה כאן דאדרבה עבירה איכא. וזולת זה אין לדון כלל מחלות הברכה על המצוה, דהברכה נמשכת כל זמן שיש קיום למעשה המצוה לא לעצם המצוה כ״א להמעשה, באופן שאם יעשה עוד הפעם יהיה הלק המעשה קיים שלא יצטרך עוד לעשות—יש להברכה על מה להול, וזהו טעמו דהב״י דגם במעוטו הנשאר א״צ לברך, דעכ״פ כשיתעטף יהיה אותו ההלק נשאר מצד העטוף הקודם ולא נסתלקה כל העשיה, ואע״פ שקיום המצוה נסתלקה, מ״מ העשיה גוררת עליה המשך הברכה דלא להשב היסח הדעת מסתמא, והט״ז ס״ל, כיון דבכל התורה כולה רובו ככולו כיון דנתבטל רוב המעשה הרי המעשה כולה בטלה, אבל אם נשאר רוב המעשה אע״פ שהמצוה בטלה מ״מ המעשה קיימת וחזיא לאצטרופי כשישלימה.

ואמנם אם נבוא לדון דין חצי שעור במצוה בכהאי גוונא י״ל כיון דאפילו בשעורין דאורייתא היכא דלא שייכא חזיא לאצטרופי, לא אמרינן חצי שעור אסור מן התורה, א״כ בתפלין לא שייך הזי לאצטרופי, דהרי כשיניה אח״כ ההלק הנשאר על מקומו עד שיהיה כולו על מקומו כדין תורה כדי שיתקיים המצוה כהלכתה, לא יהיה זה חזוק, כ״א מכאן ולהבא ולא למפרע, א״כ אין זה דומה לאיסורין דהחזיא לאצטרופי מועיל למפרע על ההצי זית שאכל כבר אם יאכל את הציו הב׳ בתוך כדי אכילת פרס. וי״ל דאע״ג דלענין מצות הויה התמידית הנמצאת בראשו לא מהני לאצטרופי, אבל עצם ההנהה ג״כ מצוה ובזה השיב חזי לאצטרופי, ויש להאריך בזה ואכ״מ :

ובתשובת מוהר״ם אלשקר (סי׳ נד) כתב „דר׳ יוחנן דלא הוה מנה תפלין בסיתוא״, הוא מטעם דלא היה יכול לכוין המקום בצמצום ע״י עובי הכובע [משום דס״ל דאין בו משום הציצה כד׳ הרשב״א] והדעת נותנת דזה מורה שהמקום מצומצם ביותר, וכשאינו מכוין במקצת המצוה בטילה. וי״ל דאיכא איסורא נמי מדרך הקראים [אע״ג דנתתי פנים, דבמעוט היוצא י״ל דאין בו משום דרך הקראים, מ״מ אינו מוכרח] משום הכי שב ואל תעשה עדיף, אבל רחוק מהדעת לומר שלא היה יכול לכוין שיהיה אפילו רובו במקומו. וי״ל הא דאיתא בירושלמי (ריש פרק המוצא תפלין) „והא ר׳ אבהו יתיב ומתני ברשא ותפלין עלוי, מצדדין הוו״ משמע מטה על הצד כדי שיהיו שלא במקומן ולא היה משפילן למטה, משום דלמטה איכא איסורא דדרך הקראים :

עוד כתב המחבר תפארת זיו שי׳, וז״ל, ויש להוכיח מזה דאף במקום של שתי אצבעות אפשר להניה תפלין הרחבים ד׳ אצבעות, והיינו שישפילם למטה אצבע א׳ ויוציא למעלה אצבע א׳ ולא יצטרפו ב׳ אצבעות אהדדי עכ״ל. דבר זה תמוה הרבה במח״כ ולא נהירא כלל, הרי הציו ממש שלא במקומו, ואיה היסוד להדוש כזה, ולפ״ד לדידן דקיימא לן עד גובה שבראש דהיינו במדת חצי הראש הוי מקום תפלין. [וכבר בארתי לעיל דלא קשיא מהא דמשמע דשעור תפלין הוי ד׳ אצבעות] א״כ יהיה שעור גודל התפלין הצי פעם פחות מעט גדול ממדת ראשו של

אדם

אדם, גם הוא סותר דברי עצמו שאמר דבפחות מרובא אי אפשר. וכל זה אינו בנוי כ"א כשנאמר דרבן גמליאל מיירי בתפלין גדולים, וכבר בארתי דאין לזה עיקר כלל.

ומה שרצה לדון מאלה המדקדקים להניח ב' זוגי תפלין בבת א' כאילו אצלם אין קפידא שיהיו כולן במקומן, אין לזה שורש כלל, וכבר כתב בתשובת הרמ"ע מפאנו ז"ל וז"ל (בתשובה קו) ועל פי הדברים האלה יש דרך ישר וכו' ויזווג אליהן שמקום ציין שהוא בסוף עיקרי השער בין העינים כו' דהכי אמור רבנן מקום יש בראש להניח ב' תפלין, דאמר מר „שערו היה נראה בין ציץ למצנפת שבו היה מניח תפלין" ומסילא דזו על זו קאמר, דציץ עצמו רחב ב' אצבעות והוא שעור תפלין למצוה מן המובחר, אלא יש בגובה הראש כדי שתיהן, מסוף עיקרי השער עד מקום חבור עצמות הגולגולת הנודע לחכמי הנתוח אשר יקראוהו מחברת הנזר והוא חדודי דגולגלתא שזכר הרשב"י בריש פרשת משפטים מהזוהר. עכ"ל. הרי שהוא ז"ל היה מהמדקדקים להניח ב' זוגי תפלין בפ"א ומ"מ דקדק עד עומק הדין למצוא מקום לשתיהן שיהיו כולן מונחים במקומן כראוי להם:

מכל הלין נשמע שאין לחן כלל להקל בזה, וב"ז שלא שמענו מפורש מרבותינו חכמי התלמוד ורבותינו הפוסקים הראשונים, חלילה לנו להקל במצוה חמורה של תורה. וטהר ידים יוסיף אומץ לחזק ידים רפות, להעיר ולעורר לתקן שיהיו התפלין של ראש מונחין כולן במקומן כדת תוה"ק. ולע"ד דכמו שמצינו בציצית דבעינן רוב הנראה לעינים מפני מראית עין (או"ח סי' י סעי' ה ועיין מש"כ האחרונים שם) הכא נמי תפלין צריך להניחם בגובה מעט יותר מעיקרי השער, כדי שיראה לעינים שהוא מניחם כדת של תוה"ק. ועיין שם בד' הגר"א לחלק בזה בין ט"ק שתחת בגדיו לט"ג, וק"ו בתפלין ש"ר דהוי לאות לאחרים ביחוד, „וראו כל עמי הארץ, וגו'" שבודי ראויה יותר לחוש למראית עין. **ואקוה** שרבותינו גדולי הדור שיחיו יחזקו הדברים בחכמת לבבם הרחבה:

הצעיר **אברהם יצחק הכהן קוק**

עבד לעם ד' פק"ק בוסק יצ"ו.

דרושים*)

דרוש א.

„והיה כי יביאך ד' אל ארץ הכנעני כאשר נשבע לך ולאבותיך ונתנה לך.—והיה לאות על ידכה ולטוטפת בין עיניך כי בחוזק יד הוציאנו ד' ממצרים" (שמות יג) —„ביאה דכתב רחמנא גבי תפלין—למה לי, ההוא מבעי ליה לכדתני דבי ר' ישמעאל. עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ" (קדושין לז)

להבין את היחש שבין תפלין לכניסת הארץ יותר מכל המצות כולם.

נראה דהנה החומר והצורה לעולם מתנגדים הם זה לזה, ולפי זה, ישוב העולם הזה—והקדושה ביראת השם ואהבתו ומדות יפות ומועילות ועבודת אמת, לא יכונו יחד. כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בפרוש המשנה (סוף סדר קדשים) „שבשעה שהם (זקני תורה) מזקינים ונחלשים ויפסד גופם, תרבה חכמתם ויתחזק שכלם ויוסיפו שלמות", וכן כתב החובת הלבבות (בשער הפרישות פרק ג) „כל זמן שהוסיפה הארץ ישוב, הוסיף השכל חורבן". אמנם באמת אין דבר זה לכלל מוחלט ואין זה תכלית השלמות, שאי אפשר לומר כלל שענין הגוף וישוב העולם יהיה בעצמו ענין רע, שהרי לעתיד לבא יעמוד הגוף בתחית המתים ואם היו עניני החומר חסרון מוחלט איך יהיה זה תכלית נכבד. אלא שענין הדבר הזה הוא, שכל זמן שהשכל הוא רפה ונוח להתפתות אחרי הבלי הגוף, שלא לעשותם לשם תכלית הנכבדה רק מצד המשכת הרצון הבהמי הגרוע, אז בודאי רעים הם ואשרי הנבדל מהם. מה שאין כן אם השכל חזק מאד עד אשר ימשוך את כל ענין גופני על דרך הקדושה, ואם ירחיב לבבו יגדל ביראה ויגבה לבבו בעבודה, ואם יכבדוהו יראה לישר דרך ד' לרבים כיון שיהיו דבריו נשמעים, לאיש אשר שכלו אמיץ וחזק כל כך עד שמהפך כל עניני הגוף לטובה וברכה, כל מה שיתוסף בגופו חוזק ואומץ יתוסף גם בשכלו אומץ וקדושה.

והנה תכלית כל החכמות הוא רק להכיר את השם ית' ולדעהו ומן הדעת יקנה אהבה לו ית' כמו שכתב הרמב"ם (סוף הלכות תשובה) „דבר ידוע וברי שאין אהבת הקדוש ברוך הוא נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי, ויעזוב כל תאות שבעולם. כמו שצוה ואמר (דברים י) „בכל לבבך ובכל נפשך" אינו אוהב את הקדוש ברוך הוא אלא בדעת שידעהו, ועל פי הדעת תהיה האהבה, אם מעט מעט

*) נעתקו מתוך כ"ק של רבנו שליט"א חלק מהדרושים אשר דרש אז בנסעותיו לעורר עם ד' לקיום מצות תפלין במאמרה,

ואם

ואם הרבה הרבה, לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ובתבונות המודיעים לו את קונו כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג׳.

האהבה דומה לאש בהבערתה, כמו שכתוב (שיר השירים ח) „רשפיה רשפי אש שלהבת יה" אם כן יהי׳ מרדות הבלי עולם ונטיית השכל אחריהם דומים למים המכבים את האש, וכמו שכתוב (שם) „מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה". ובאמת כך היא המדה, שהרי אמתת האהבה אינה באה כי אם מצד הידיעה השלמה והברורה שהיא אמתת התורה „תורה דכתיב בה אמת דכתיב (משלי כג)—אמת קנה ואל תמכור—אין הקדוש־ברוך־הוא עושה לפנים משורת הדין" (ע"ז ד). אם כן יאתה לקרותה אש, על שם הגבורות המתרחשות לשם אש. ומלוי הרצון בלא ענין שכלי, כל מה שימלא רצון והוא שלא על פי חכמה ועל פי משפט הראוי, כשנשאל מאין נמלא זה הרצון כיון שאינו לפי השכל ?, על כרחנו תהיה התשובה—מהחסד שנמשל למים. על כן ראוי כל מלוי רצון שלא על פי חכמה להדמות למים שהוא משל להחסדים,אבל באמת אין החסד שלמות נמסרה למקבלים אותו, כי ראוי שיאזור אדם חלציו כגבור עד שיהיה מ„אבירי לב הרחוקים מצדקה" (ישעי׳ ברכות יז) שיהיה על פי דין ראוי לכל טוב ממנו ית׳, זאת היא עיקר השלמות, ואם ימשך אחר הרצון לבדו יחטא ואשם בודאי,שמימי הרצון יכבו את אש השכל.אמנם איך יהיה הדרך שהרצון יתמלא לו ומכל מקום לא יקבל השכל הפסד, הוא רק אם נעשה בהנהגת הרצון עם השכל כהנהגת המים עם האש, כי אם אין הפסק בין המים להאש אז כשירבו המים מעט יכבו תבערת שלהבת גדולה מאד, אבל כשיהיה איזה הפסק אזי ישלט האש על המים לתת בהם ענין אשי גדול מאד. כמו כן החובה בהנהגת השכל:

הנה „עיר פרא האדם יולד" (איוב יא) ושרירות לבבו גברה עליו מנוער עד שיצר לבו מתעורר על ידי כל ציור הבא אל לבו וכל חכמה של הנהגה ישרה לא תכון לו, כי על ידי רצון לבבו לא יחזה נכוחות בענין העבודה, כי גאות אדם תשיאנו כי איך יהל כבודו לעשות כל דת ודין והוא אדון לעצמו בטפשות לבבו. ואף על פי שיהיה חכם משכיל ויודע ואפילו אם יכיר כבוד אלהים ית׳, מכל מקום לא יהיה עובד השם. כי תאות לבבו אשר ראש כל תאוה היא מדת הגאוה הנטועה באדם וחברת המדינה מחזיקתה, כשלא ישים לה מתג ורסן לבלום על ידי חכמה ומוסר, המדה הרעה הזאת תסיר לבבו מלהשתעבד לאדון כל ית׳ אשר אך לו יאתה הכבוד והגדולה. על כן ראינו הרבה אנשים חכמים אלהיים באומות העולם, ועד סוד העבודה לא באו ולא עבדו את ד׳ כלל. וסבת מניעת הכרתם את החיוב לעבוד את ד׳, היא הגאוה הפנימית הנטועה באדם ולא על נקל יכוף אותה, והיא תוליך גם את דעתו שולל.

אמנם אם תהיה מחיצה מפסקת בין השכל והרצון אז יפעול השכל על הרצון, וכל מה שיתחזק הגוף בבהמותיו כן ירבה השכל עבודתו, כי יהיו לו כלי תשמיש נכונים ומתוקנים. המחיצה היא שיהיו כל מערכי לבבו בעניני הנהגותיו, הולכים על פי סדר תורת ד׳,

אחרי

אחרי שנתבררה לו אמיתת האמונה כאשר הכין הקדוש־ברוך־הוא לכל איש ואיש הכנה פשוטה, שבהטיית אוזן מעט, מיד יכיר וידע כל איש ישראל גודל אמתת האמונה, מיד לא יפנה כלל בדרכים אחרים בכל השכלותיו בהנהגתו כי אם על פי דרך האמונה, ויתגדל שכלו בעניני התורה ופקודי ד׳ הישרים. והנה אז תהיה לו האמונה מחיצה מבדלת בין החומר והשכל, כי שכלו לא יהיה כי אם בכלי האמונה. וזהו „צרור החיים את ד׳״ שעל זה נאמר (שמואל א כה) : „והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ד׳ אלהיך״ כי „צדיק באמונתו יחיה,״ וממילא נמצא שהאמונה היא צרור החיים. והכונה, כי ענין המיתה דבק בחומר, והכונה, בנטיית הנפש אל החומר, אבל לא החומר מצד עצמו, כי איך יתכן לחומר מיתה, ולא ימות כי אם מי שהיה חי והרי החומר לא היה מעולם חי ואיכה ימות, אלא נטיית הנפש החיה בתשוקה לעניני החומר המדומים, ולחשוב שזאת היא תכלית ההצלחה, ובאמת הלא המה כלים ואובדים, ואז כפי חוזק חקי הנפש ותשוקתה ונטיתה אל אלו הדברים הכלים, כן תגדל מיתתה בהאבד ממנה כל אלו הדמיונות, אבל כשלא יתערב השכל עם הרצון לא יהיה מקום לנפש, שעיקר חוקתה הוא השכל, שתהיה מתערבת הרבה בעניני הגופניים ולהיות טבועה בהם בטבע הקשור, כי האמונה שדבר אין לה עם הרצון הגופני תבדיל בינידם. על כן הדבק באמונה—דבק בד׳, ואם שלא יהיה פורש באבריו מכל עניני העולם, מכל מקום מחשבתו קדושה באמת בפנימיות לבבו כי כיון שמאמין באמונה שלמה שהתכלית אינה כי אם הדבקות וההתקרבות לאור השי״ת, שרצונו הוא חיי כל העולם, ומאמין שאין בו ית׳ שום משל ודמיון לעניני הגשם ח״ו, ואין שייך קורבה אליו ית׳ כי אם בההליכה בדרכי השכל והיושר, שהם הנהגותיו ודרכיו שמנהיג בהם את בריותיו, ממילא יתקדש בלבבו.

אבן אין זה ביד האדם לקנות זה האומץ הגדול, שכל דרכי לבבו יעלו לתומם רק על שקל הקודש אשר באמונה יסודם, ועם שיודע כל איש ישראל בלבבו מאד, שאך זהו הדרך האמתי אם כן ראוי שכל דרכי השכל על זה יפנו. אבל יצר הרע יטמא את השם בגלולי הדמיון, עד שירחיק גם האמונה מלב האדם ח״ו, כי מרבית הציורים ישיב בלבו כפי מראה עיניו ולא יתבונן כי אין לנו יסוד מוסד בעולם על מה לבנות חכמת הנהגותינו כי אם בדרך האמונה אשר זאת היא עצת ד׳, והרוצה להתחכם בהנהגותיו על פי דרך אחר מאבד הוא את עצמו לדעת וילך השכים בטומאת מדות רעות, ודעותיו מתטפשות.

אמנם מה יעשה האדם ויסורו ממנו מרעים, הם הרהורי היצר שמכנים לאדם שרק על פי שכלו יחיה בכל הנהגותיו, עד שיבא מזה להקור הוקא בשכלו גם על כל פרט מעבודת ד׳, אם ידמה לו שראוי, יעשנו, ואם לאו יחדל ח״ו, או יעשה כמו שכפאוהו ח״ו בלא רצון וחשק, וזאת היא באמת ההליכה בקרי עם ד׳, כי קרי הוא דבר שאינו קבוע

והיות

והיות ששכל האדם איננו קבוע כלל להשיג האמת, רק לפעמים במקרה ישיג דבר אמת, ונמצא שבהיותו תולה עבודתו על שכלו ודאי ילך בקרי, וכל זה בא רק מצד יצר הגאוה שרוצה רק בהתגלות לבו לאמר „אני ואפסי", אם כן כל מה שיעשה לא ימצא חן כי אם שיהיה הוא המחדש והמצוה מצד שכלו, אבל אין זה כלל דרך האמת והשלמות האמתי. כי אין טוב לאדם רק לשאת עול ולבקש האמת מצד אמתתו, ולא מצד הגאוה וקורת רוח שמוצא מצד השגתו את האמת בשכלו ומשישים לבבו להיות אוהב האמת מצד אמתתו, הוא לא יפלה כלל בין איזה דרך שהאמת באה אליו,רק יהיה בנפשו יותר מעלה הדרך שהאמת יותר ברורה, וכאשר יתרגל בזה יהיו כל שעשועיו רק בעניני האמונה, כי זוהי האמת היותר ברורה, וכל האמתיות שבעולם אי אפשר שיהיו מאומתים כל כך כמו עניני האמונה, והם כל הדרכים שבאו לנו בתורת אמת.

והנה תפלין הם כנגד כלי השכל, המוח והלב, שבהם השכל הנשמה מגלה שם את כחותיה. אך הלב הטבעי והמוח הטבעי אחוזים הם בחבלי הרצון, על כן יוכל ח"ו להיות מקבל פגע לפי שנוי הרצון. על כן צונו השי"ת שנשים עלינו פאר שהוא נבדל מהגוף, ואם כן לא יהיה משתנה משנוי מזג הגוף ורצונו, כי הוא עומד לעצמו, ומצד כח השכל הקדוש שיש בתפלין, מאיר אל הגוף בשליחות קוי אור שכל— אל הלב והמוח, ונמצא שפועל השכל על הרצון, ועל ידי הפסק המחיצה, האש מתגבר על המים ולפי זה כל מה שיהיה כח הגוף יותר חזק ואמיץ, עוד יגלה השכל ביתר שאת את אורותיו היקרות, על כן „המניח תפלין מאריך ימים",(מנחות מד)כי אריכות הימים תלויה לפי חוזק המזג, ולפעמים יזדמן שיהיה איש ראוי שיחזקו מזגו אלא שלא תהיה לו לטובה כי על ידי חוזק הגוף יגדל כח החמדה, הקנאה, הכעס, הגאוה וכל המדות הרעות ויצא השכר בהפסדו. מה שאין כן המניח תפלין, שופעת על שכלו קדושת שכלי נבדל, ומושל על חומרו עד שבכל חזקת מזגו יוסיף מעלות בקודש, לו ראויה ברכת מזג חזק שיאתה לאריכות ימים.

והנה מעלת ארץ ישראל היא שיעלו בה ישראל לעבודה רמה כל כך, עד שבכל מה שיתוסף להם ברכה בעניני העולם כן יוסיפו כבוד בנפשם ברוממות מעלה וקדושת אמונה ואהבת ד' באמת, ולתכלית זה אמרה תורתנו הקדושה תמיד עניני היעודים על טובות העולם הזה, אף על פי שהן נבזות ופחותות אצל כל בר דעת מצד עצמם, אבל באמת הכל מיוסד על זה הסוד הגדול, שאין פחיתות כלל לשלמות החומר, אדרבה מעלה היא, אלא שעל ידי חלישות השכל תהיה במקרה שבה לענין רע, אבל כשתהיה קדושת השכל ברוממות תכליתה אז זהו תקפו וגבורתו ותפארתו, כשיהיה לו כל טוב עולמי, ועל ידו יתרץ בעניניו לגדל ולרומם עניני

הקדושה העליונה למען כבוד שם ד׳ ית׳:

לפי זה כיון שעל כל פנים ארץ ישראל יסדה הקדוש־ברוך־הוא בתכלית הטוב לעניני הגוף, „ארץ זבת חלב ודבש״, אם כן יש ח״ו סכנה שיתחזק הגוף ועל ידו יחלש השכל כיון שיהיה מעורב בגוף, על כן הקדים הקדוש־ברוך־הוא מצות תפלין לכניסת הארץ, לומר „עשה מצות זו״ ותבדיל שכלך מעניני החומר, אז כל מה שיוסיף הגוף ישוב וטובה, יוסיף השכל קדושה וכבוד אמת על כן „בשבילה תכנס לארץ״, ותהיה באמת ארץ החייב, ש„תתענג על ד׳״ אף על פי ש„יתן לך משאלות לבך״, (תהלים לז) בנחלה בלי מצרים.

ועל פי זה יש לומר, שהמרגלים שלקחו מפרי הארץ גם כן כונו בהם, להסיר לבבותיהם של ישראל מן הארץ. כי עיקר תכליתם לעבוד את ד׳, ולזה דרושה הגברת השכל, ולפי טבע הארץ תתגבר התאוה, ויש לומר, עזהו שאמרו „כי חזק הוא ממנו״ (במדבר יג) „כביכול אפילו בעל הבית אינו יכול להוציא כליו משם״ (סוטה לה), שהשבו: כיון שבחירת הטוב ורע, נתן הקדוש ברוך הוא לבני אדם, הרי זה כביכול סלק רשותו מזה, ואמרו שלפי תגבורת הגופני שבארץ אי אפשר כלל שיבחרו בטוב והקדוש ברוך הוא סלק מזה רשותו כביכול. אבל שקר הדבר, כי ודאי הקדוש ברוך הוא מושל בלב, כמו שכתוב (ירמי׳ יח) „הנה כחמר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל״, ובידו להשיב לבות שובבים, שכן גזר בחכמתו העליונה שיטו רצונם להפוץ עבודתו, ועיקר קדושת הארץ כך היא, שכל מה שיתגבר בה הגוף, יוסיף השכל אומץ, רק בבחירה הדבר תלוי.

על כן אחשוב. שמטעם זה מתאמצת היא הסט״א בכל עוז שתהיה מצות תפלין מרופה בישראל ח״ו, כדברי רז״ל (שבת קל) „וכל מצוה שלא מסרו ישראל עצמן עלי׳ למיתה בשעת גזרת המלכות כגון תפלין, עדין היא מרופה בידם״ כי אם היה לב עם ד׳ לעולם דבק במצות תפלין לא היו באים לכל רע, והיתה מתקיימת הבטחת (דברים כח) „וראו כל עמי הארץ כי שם ד׳ נקרא עליך ויראו ממך״, כי היה השכל פועל הטוב בכלי החומר והיתה הקדושה מתוספת כפי תוספת הכח החמרי, וע״כ עד הנה יתחזק השטן מאד לבטל מצות תפלין מעם ד׳ בהנחתם שלא כתורה, על המצח. ועל ידי הסופרים שאינם יודעים את ההלכות המחויבות, ובודאי היא סבת עכוב הגאולה.

ועתה שזכינו ב״ה בדורנו כי פקד ד׳ את עמו, ורוח קדוש נתעורר בלב רבים לשוב להתנחל בארץ הקדושה, וזה בודאי קול דודנו הוא הדופק לומר לנו: „שובו בנים לגבולכם״, עלינו להתחזק במצוה זו אשר בזכותה נוכל לקבל טובת הארץ הגשמיית בצרוף קדושתה הרוחנית באופן שיהיו לעזר זה לזה.

וכן יתבאר על פי מה שכתבתי במקום אחר על דברי חז״ל שדרשו (סנהדרין לז) אהא דכתיב (ישעי׳ כד) „מכנף הארץ זמירות

שמענו

שמענו צבי לצדיק"—„גנאי הוא לחזקיה וסיעתו שלא אמרו שירה עד שפתחה הארץ ואמרה שירה, שנאמר מכנף הארץ זמירות שמענו וגו'", שהכונה: חזקיה היה צדיק גמור ועיקר מחשבתו רק בענין תורה ועבודת השם, ואדרבה ישוב הארץ ירד בימיו בשביל שקידתו בתורה, והקדוש־ברוך־הוא היה מצליחם למעלה מדרך הטבע, כמו שכתוב (ישעי' ז) „והיה ביום ההוא יחיה איש עגלת בקר ושתי צאן", (ושם) „כל מקום אשר יהיה שם אלף גפן באלף כסף, לשמיר ולשית יהיה", אבל רצון השם היה, שאף־על־פי שזהו בודאי דרך מקודש, ואשרי האיש אשר בתורת ד' חפצו באופן כזה עד שישליך עסקי הארץ אחרי גוו, אבל ישוב ארץ ישראל היא בעצמה דבר קדוש ונשגב, והצלחת ישראל בארץ ישראל גורמת טובה גדולה לכל העולם, להכיר לכל באי עולם גדולתו ית' והשגחתו, שידבקו הכל בעבודתו. וזאת היא תכלית ביאת המשיח לומר שלום לרחוקים ולקרב הכל תחת כנפי השכינה, על ידי שיתבררו אותם שתקנו ענין בחירתם עד שיהיו ראוים לקבל ברכת ד'. וזהו ענין „מכנף הארץ", שעם שטבע הארץ להיות מושבה בשפל, מכל מקום ארץ ישראל על ידי קדושתה פרחה לעילא ומוסיפה כח בגבורה שלמעלה על ידי ברכתה.

והנה חזקיה כיון שראה שעיקר הנס היה לתועלת כבוד עם ד' ועשרם, כי מצד הצלת הנפשות היה די שיתן הקדוש ברוך הוא בלבב סנחריב לעזוב את א"י, או שלא יבוא כלל (עי' שם) אלא שאז לא היה להם כל הכבוד הזה וגם לא מצאה ידם שלל העם הרב ההוא, ועניני עולם הזה לא היו חשובים כל כך לחזקיה להתעורר לומר עליהם שירה, שחשב שהם מעיקים לעניני עולם הבא והקדושה האמתית; אבל מעלת משיח היא, שכל עניני עולם הזה יעלה אותם להשתמש בקדושה, על כן דבר זה גרם שלא נעשה חזקיה משיח (שם). והנה באמת עכ"ה גדול הוא וצבי לצדיק, שהגיע למעלה רמה כזאת, עד שלא נתעורר לומר שירה על הצלחה זמנית, מכל מקום בערך חזקיה וסיעתו שהיה ראוי למשיח, הוא גנאי, עד שפתחה הארץ ואמרה שירה. כי מצד קדושת הארץ וכבודה וברכת ד' עליה עם רוב קדושתה, זה גרם להכיר לכל שראוי לומר שירה על הצלחה גופנית של עם ד' בארץ ישראל בפרט.

וזהו שאמרו חז"ל (ברכות ו) „שהתפלין הם עוז לישראל", ונקראו גם כן (ישעי' סב) „זרוע עוזו"—„שכל זמן שישראל עושים רצונו של מקום מוסיפים כח בגבורה של מעלה, (איכה רבתי א) כביכול, וח"ו בשעה שאדם מצטער שכינה מה הלשון אומרת קלני מראשי קלני מזרועי" (סנהדרין מו), שהראש והזרוע נתן לנו הקב"ה חוברים לקיים בהם מצות תפלין שסגולתה להפריד השכל מן הרצון הגס, וממילא יהיה שליט על הכחות החומריות וכל מה שיתוסף כח בחומר כן יגבר השכל עוד ביתרון מעלה, וממילא זהו תפארת השכל שיהיו כלי החומר חזקים,

ובודאי כשיפריד איש עניני שכלו מחומרו, שוב אין סבה שיהיה סובל צער ויסורין המחלישים החמר, כיון שכל מה שיתוסף בחומר

כה, יקבל שבלו יותר עצמה. אלא שעל ידי שהאדם אינו זהיר להיות משליט יפה את השכל על החומר, ע"י זה יוכל היות שבהגבר החומר יכנע השכל תחתיו ח"ו, על כן הקב"ה בהסדו מחליש כחות חמרו, כדי שיוכל לקבל הנהגת השכל.

אבל באמת אך זה חלי הוא, כי אם היה השכל בעוזו כראוי לו, אז לא היה צריך לזה. ומפני זה גורם כח הראש והזרוע בשורש הקדושה של התפלין להיות מוסיף אומין בקדושה ע"י התגברות בחותיו החמריות. על כן „בשעה שאדם מצטער, שכינה מה לשון אומרת, קלני מראשי קלני מזרועי", והתפלין על כן הם עוז לישראל שהמה סבה שיהיה לישראל כח ואומין בכחותיהם הגופניות ובהצלחת קניניהם, בכל הדברים הכתובים בתורה לברכת ד' על עמו, ונקראו „זרוע עוזו" כי על ידי זה מתחזקת כביכול גבורה של מעלה להשפיע טובה לתחתונים, וענין זרוע נקרא הכח המשפיע למלאכה, ומלאכה שייכת בנפרדים, ומפני שענין מדת השכינה היא להשגחת התחתונים, על כן מלאכה בה תליא כנודע בדברי הכמים. והתפלין בכלל אפילו של ראש היא סבה שתוכל להמשך ברכת ד' על התחתונים, ורוב טובתם לא יהיה להם להזיק, על כן נקראו התפלין זרוע עוזו, ושייך ענין זה שפיר על עניני עולם הזה שדבר בהם (שם) : „אם אתן את דגנך עוד מאכל לאויביך" וגו', כי ע"י זרוע העוז של סגולת תפלין בשתשמור אותם, בטוח תהיה שטובות העולם הזה גם כן יבואו עליך בכל מילי דמיטב האמתים :

ואנחנו אומרים לכל איש ישראל. עשה מצוה זו ; של הנחת תפלין במאמרה, וכדין תוה"ק, שבשבילה תכנס לארץ, ונושע תשועת עולמים במהרה בימינו אמן.

דרוש ב

אמר רבי אבין בר רב אדא אמר רבי יצחק מנין שהקדוש-ברוך-הוא מניח תפלין, שנאמר (ישעי' סב) „נשבע ד' בימינו ובזרוע עוזו, [אם אתן את דגנך עוד מאכל לאויביך, ואם ישתו בני נכר תירושך אשר יגעת בו. כי מאספיו יאכלהו—ומקבציו ישתהו—], בימינו: זו תורה, שנאמר (דברים לג) „מימינו אש דת למו", ובזרוע עוזו,—אלו תפלין, שנאמר (תהלים כט) „ד' עוז לעמו יתן", ומנין שהתפלין עוז הם לישראל, דכתיב (דברים כח) „וראו כל עמי הארץ כי שם ד' נקרא עליך ויראו ממך", ותניא רבי אליעזר הגדול אומר: אלו תפלין שבראש. (ברכות ו)

במאמר זה נראה לע"ד לבאר קצת בעה"י, כי מלבד עצמות הכנוי של הנחת תפלין כלפי מעלה, מה הוא? יש לדקדק עוד

במה שאמר ,ובזרוע עוזו—אלו תפלין" שהלשון זרוע הנזכר כאן מורה דאשל־יד קאי, ואמר אחר זה: ,וראו כל עמי הארץ כי שם ד' נקרא עליך" ומסיק בדברי ר' אליעזר הגדול—אלו תפלין שבראש. וגם לשון ,נקרא" שהוא לשון נפעל צריך באור, וראוי היה להיות: כי ד' קורא לך בשמו.

ויתבאר בעה"י, על פי מה שנמצא באדם, כי הנהגת גופו ומדותיו מתנהגות בפני־עצמן על פי טבעו ומזגו. וההנהגה השכלית, היא מצד השכל השורה במוח. והנה כשנמשיל ההנהגה האלהית לזה—שעיקר דברינו באלהות הוא רק בהנהגתו יתברך—, נכנה הנהגת הטבע בשם גוף ההנהגה, כמו שהגוף לא נראה בהנהגתו משפט, והוא שוה ומשוה, כח העכול מעכל—היפה לבריאותו ושאינו יפה בשוה, וכיוצא בו. כן בגלוי ההנהגה הטבעית אין אנו רואים משפט שכלי בפרטיו, ולפעמים נראה כאילו ח"ו (איוב ט) ,ארץ נתנה ביד רשע" וכיוצא בו, אבל הנהגת הנס, שהיא ודאי על פי משפט ודין בשכר ועונש לתת כפי הראוי, זו היא נשמה ומוח בערך ההנהגה.

והנה בדבר סגולת התפלין כבר כתבנו במקום אחר, שהיא מה שמפורש בתורה (שמות יג) ,למען תהיה תורת ד' בפיך" דהיינו דבקות התורה בגוף, שלכאורה רק השכל של האדם מקבל אור הנהגתה, והגוף על עמדו עומד, להתאות ולבעום ולכל דבר שאינו ראוי, כי ממנו כל חסרון. וכשיהיה טרוד באיזה דבר והשכל לא יפקח אז על החומר, מיד יקדים גופו למשכו ח"ו לכל תועבת ד' אשר שנא, שהוא נגד התורה בכלל. על־כן ההכרח שתהיה קדושת התורה מעורבת ממש במזג הגוף, עד שתהיה ההמשך אחרי הנהגת קדושת התורה—הנהגה טבעית שממילא היא נמשכת ולא יצויר כלל שכחה בזה. על־כן צונו השי"ת לקשר התפלין בגוף, ודוקא ,מהמותר בפיך" (שבת כח), מפני שכל המותר לישראל הנה יש בו איכות כהנית שיהיה הוא ממש גופו של אדם, ומנהיג פעולות טובות בטבעו, כי המאכל מתהפך בגוף האדם לדמו ובשרו ועצמו, ועל כן כל מאכל טמא ח"ו מטמטם לבבו ומנהיגו בטבע בארחות עקלקלות, ומאכל מצוה מזכך ומקדש הנהגתו הטבעית, עד שגם טבע לבבו שהוא מקור ההנהגה הטבעית שבגוף, ישתוקק לשם ד' ית"ש, כמו שכתוב (תהלים פד) ,לבי ובשרי ירננו אל אל חי", וכדאמרינן (שבת קיח) ,כל המענג את השבת נותנים לו נחלה בלי מצרים", כי הגוף הוא בעל מצר וגבול, על־כן יוצא לפעמים חוץ לגבולו ויהרוס, מה שאין כן השכל שטבעו להתפשט עד אין קץ. ונחלה היא מצד החומר, הארץ, על־כן דרשינן (קידושין כב) ,דעבדים הוקשו לקרקעות מדכתיב (ויקרא כה),והתנחלתם אותם", ו,נחלה אין לה הפסק" (ר"ה יג). שהוא מתבאר על פי המובא בשל"ה בסידורו ,שער השמים", דברי ,יונת אלם", ,שהחומר מתעלה מצד שהוא יותר נצחי מהצורה, כי הצורה נעדרת ואחר כך תבא אחרת והוית החומר עומדת הכן לקבל צורה תמיד. על־כן ,נחלה אין לה הפסק.

ולכן

ולכן אמר, שהנחלה,—שמצד החומר,—תהיה בלא מצרים, כסגולת השכל. ואמר (סס) עוד בתור באור על זה „שנותנים לו משאלות לבבו", כי מה שלבבו חפץ בטוב נצחי, שאינן כלל לפי טבע הלב, הוא בתורת מתנה, והכל מפני אכילה קדושה של עונג שבת. וכל דבר שיש לו איכות ואפשרות לאיזה דבר, יחול עליו אותו דבר יותר מאשר אם לא היתה לו מעולם איכות זו, כדמצינו (כ"ק טו) „היתה לה שעת הכושר" דחשיב יתרון לכמה ענינים בתורה. על־כן הטותר בפינו, היה לו איכות התאחדות עם גופנו, וכשמתאחד בנו עיקר בשר החי מצד כחו, הרי עורו וגידיו גם כן נכללים בזה, רק למען הורות שאין החבור ממש בפועל בטבע, רק למען האיכות הכחנית של הצרוף מועילה, וזה מורה גם כן על הענין שהרוחניות תצורף להיות דבקה וממוסכה ברוח החיים, על־כן העור והגידים בעצמם אינם נאכלים ומתאחדים, אבל צרוף שכלי יש בזה שנדע שהם טפלים לגוף, ובמה שהגוף יש לו צירוף יש מסילא צירוף לגידין ועור, וקדושת התורה מתאחדת בקדושת העור והגידין, על ידי ההזמנה והקדוש למצוה. ואם כן כבר נמצא הכנת דבקות טבעית לקדושת התפלין גם בפנימיות הכח הגנוז.

על כן אנו יודעים לסבר את האוזן גם בהנהגתו יתברך, שצריכים ללמדה לנו מדמות הנהגת איש שלם, על פי משפט תורת אמת שאנו „מדמין צורה ליוצרה" (ב"ר פ' כז) ונעשה דוגמא של מעלה, וההכרח הוא לומר שכמו כן בהנהגה של השי"ת, אף שנראה לעין שהטבע הולך במהלכו לא על פי משפט השכל, מכל־מקום הכל מושרש כפי מדת המשפט והיושר האמתי, וכיון שהכל מתנהג כפי אותו מדת היושר, אם כן הטבע והנס הכל אחד. שפנימיות הטבע נס הוא, דמהו נס—הנהגה שעל פי תכלית המשפט והיושר האמתי שגלוי רק לפניו יתברך שמו, זעל פי היושר הזה קבלו ישראל את התורה, וקרובים בעצמם—וגורמים לקרב על ידה כל הראוי—לקבל אור אמת לתכלית חיי האמת, שהיא הטובה השלמה, ועל כן הם הם העיקר בעולם, וגם „ספינות הבאות מגליא לאספמיא אינן מתברכות אלא בשביל ישראל" (יבמות סג), ואין אנו יכולים להשיג איך הכל מתקשר בתכלית כבודו ית'.

והנה ישנם בכלל בענין השכל וההנהגה הבאה בגלוי, שלש חלוקות חיוביות. השכל בעצמו הכללי, שמצד עצמו וגבהו איננו עומד לפעול פעולות פרטיות, וגם אפילו לא להשכיל בפרטיות. [כי השי"ת מגביהי לשבת ומשפילי לראות, הוא מצד שהוא ית' כל־יכול הוא ראשון והוא אחרון ואין עוד מלבדו, אבל מה שחקק הוא יתברך ברצונו שיתגלו הדברים לפי ההדרגה, שם את החוקים המחייבים בזה לפי השכל המושג לבני אדם אפילו בגלוי הנהגתו יתברך, בפרטות המתגלה] ואחר כך יבא השכל, המשכיל פרטים לפי ההשקפה בהם. ואחר כך ידבק בגוף הפועל בטבע, עד שתהיה עשיתו בעשית השכל, (תהלים לה) „כל עצמותי תאמרנה ד' מי כמוך" וזהו התוכן של שלש המדריגות הללו. תורה, תפלין של ראש, תפלין של יד. תורה נבדלת מכל פרט,

תפלין

תפלין של־ראש, עומד להשכיל בחכמה גם בפרטים—שהם בעצמם אינם שכל. תפלה של־יד, עומד להתחבר בכח הפעולות שחיה מעורב בהן ונמסך ברוחן, עד שהמעורר לפעולות המעשיות והמנהגים יהיה רק השכל על פי תוה״ק.

ולפי דברינו הנ״ל בהנהגה, הנה הכלל שהוא השלמות האמתית שאינה צריכה להשכלה פרטית למה שאינן בערך שכל, כי רק (ישעי׳ ב) „ונשגב ד׳ לבדו ביום ההוא״ כתוב, הוא תורה. ועל פי זה הכלל מסתעף הכח הפועל שיהיה מושרש השכל המשכיל—בפרטים הנעשים מיסוד הנוזר את ההשכלה, והוא תפלין של־ראש. וממנו כשישלם ויעורב עם ההנהגת בעצמה יגיע למדריגה ש„כל פעול ידע כי הוא יתברך פעלו״, ולענין שכל האדם המבורר ומורגל בפרטיו, עד שכל המעשים הוא עושה בחוקו לפרטיהם, הוא התפלין שעל הזרוע, שהוא מקום כלל כחות הפעולות. אמנם בפעולות עצמן ישנן המעולות, שניכר מהן בעצמן ענין השכל בלא מסך מבדיל, כמו הנסים, כדאמרינן (ברכות ג) „מידע ידעי מאן עביד ניסא—קודשא בריך הוא״, ובאותן הפעולות לא ייוחס כלל שכל אחר, הנגרע מערך השכל המשכיל בפרטים מצד התאחזו בעצמות ההנהגה, מפני שאור ההנהגה ברור בזה עד שמצד השכל המשכיל בעצמו יאיר האור עליהם ומתאחז ונמשך מאליו, רק הפעולות המסותרות שהאור רחוק מהן ונראה שהן מתנהגות ח״ו מבלעדי השכל, עליהן אנו אומרים שנמסך—בפנימיות שלהן—עצמות השכל, להבינגו שאין מתנהג כי אם על־פי השכל האמתי אשר חקק יתברך „דיהב חכמתא לחכימין״ (דניאל ב).

על כן כאשר יתחלקו הפעולות לימין ושמאל, מחייבים ומזכים, אז ההנהגה הישרה להיטיב לצדיקים הכל בא מצד הימין, והפכה מצד השמאל, לכן הימין מאיר מתפלין של־ראש ואין צריך דבר אחר להביא לה אור, רק השמאל סתום וקמוין מלקבל אור השל ראש, על כן תפלין של־יד הם דוקא על יד כהה. והנה נגד פעולות הימין הם באדם כל מעשי מצוה, שבאמת העוסק במצוה הוא ממשיך האור בעצמו, על־כן אין צריך לשל־יד בפני עצמו, ודי לו בשל־ראש. אך פעולות השמאל שהם כל פעולות הרשות, שצריך האדם לרוממן ולקדשן למען תכלית האמת שהוא כבודו יתברך, צריך תפלין של יד בפני עצמו, עד שיהיה המניע את הפעולה דוקא אותו השכל הנקנה מתורת ד׳, ובא על־ידי דעת תלמוד־תורה, שזוכה להבין ולהשכיל באמונה.

והנה „עוז״ ודאי נקרא מה שלא יושג בסבת כחות הגוף, שהרי הם בטלים וחלשים, ומה עוזם. על־כן המשל להנהגת החכמה בתורת השגחה, מה שלא נוכל להשיג בפנימיות הפעולה, נקרא עוז, משל למה שאינו כח בגוף, שראוי לקרותו עוז. נמצא דהנהת תפלין של־ראש מחייבת השגחתו יתברך על כל הפרטים שיעשו למען התכלית שהקק ברוך הוא ונתן הכל ביד ישראל, כמו שכתוב (ישעי׳ מט) „הן על

כפים

כפים חקותיך", ולפיכך כל השפע בכל העולם גם בדרכי הטבע הכל נחקק כדי להביא לזה, ומשום כך ירד לטבע, ועוד עלינו להשכיל שגם בירידתו לא יעבט ארחות דרכו, ונמצא שהשכל המשכיל התכלית נמשל כביכול, במעורב בתוך ההנהגה, להחיות ולפעול כל הפרטים, עד שאין דבר קטן שלא יהיה מושרש בהתכלית, וכן יאתה לצור העולמים ית"ש, וזהו תפלין של־יד, שגם על השמאל ישנו הכל מה שכתוב בשל ראש, אכן ההבנה תבא לנו בכלל אחד, ולא נוכל להבין מפני מה צריך פרט זה ומפני מה פרט זה, „עד נבוא אל מקדשי אל, נבינה לאחריתם", כלומר שנבוא למקום השל־ראש בעצמות השכל—ונבין כל הפרטים בפרטיות. על־כן כלולים כל הארבע פרשיות בתפלין של־יד באחדות וכלל, ומפורטים וחלוקים הם בשל ראש. כי החכמה הכוללת מחייבת שהכל יהיה כפי מה שמתנהג ברצונו יתברך, ומזה בא שמתיחשות הפעולות הנעשות גם בעת עשיתן הפרטית לו יתברך שמו על־כן „נשבע ד' בימינו—זו תורה" הכוללת כל התכלית הגדול, „ובזרוע עוזו—אלו תפלין", הזרוע נסמך לעוזו: זרוע של עוזו, שה„עוז" הוא למעלה ממה שמושכל דוקא על ידי הפעולות העוברות, שמן הבחנה בזאת אין עוז, אבל הפעולות נעשות מצד החכמה, המסדרת הפרטים בשכל שחוץ מהם, אם־כן השכל שבעצמות הפעולות הוא הזרוע, הכח הפועל של העוז. וזהו שאמר „נשבע ד' בימינו", שמצד הכונה התכליתית מושרש כן—ברצונו יתברך הנכבד והנורא—.שכל התכלית הוא רק בשביל ישראל, שהם עלו במחשבה תחלה (בראשית רבה א).„ובזרוע עוזו" מושרש להשכיל גם בפרטיות הנפעלות מצד העוז, וזהו אם כן כל השפע שבא מצד זרוע העוז, הפועלת בדברים הנעשים בפרטים שלהם. על־כן מבטיח הוא „אם אתן את דגנך—השפע המקיים— מאכל לאויביך— הצונים, „ואם ישתו בני נכר תירושך—השפע המעטר ומנהיג ומזרז לשמח לב ולעשות היל—אשר יגעת בו", כי השפע המקיים נתן מהשם יתברך בחסד גמור, „עולם חסד יבנה" (תהלים פט) אבל שפע להנהיג וישמוה בדעת והנהגה ישרה המתפשטת—זהו כל עמל האדם. אם כן אין צריך לומר שהשי"ת לא יתן זאת להם, שהרי אין מדה זו בנתינה כי אם להשיג בעמל, אבל כיון שכבר זכו בזה ישראל, יאמר האומר שהם גם כן יהנו, אמר לא כן, כי לא ישתו מעצמם, שלא יתערבו בשמחה זו, אף־על־פי שהיא השגה הבאה על ידי כח אדם, מפני של הבלתי מוכן לא יושג.

והנה יש אוסף ויש מקבץ, וההפרש ביניהם: המאסף מאסף למקום התכלית, (שמות כג) „באספך את מעשיך מן השדה", והמקבץ מקבץ שלא יהיה מפוזר ולא יהיה מוכן כלל אל התכלית. והנה עובדי השי"ת ההולכים בדרכיו, יש מהם מי שמשכיל תכלית הענין ועושה דברים לשם פעלם, למען יבאו הדברים למקומם הראוי להם. ומהם העושה מצות ד' בתומת לב ונשמר מדבר מכוער, אף־על־פי שלא ידע תכלית ענין כלל, מכל מקום שומר הוא כהותיו שלא יתפזרו בין

הזרים

הזרים עד שלא יוכלו לבא ח"ו לכלל תכלית. ודומים המקבצים במהלכים בחצר, לפי דברי הרמב"ם במורה נבוכים בחלוקי המשיגים, והמאספים מביאים לפני המלך פנימה, וכמו כן סלוק חסרון והעדר בא גם מהמקבצים הם העובדים מיראה, ומעלה יתרה בא מהמאספים שהוא עילוי ויתרון ועטרה, אבל עצם תענוג עולם הבא, כל מה שישכיל יותר יבין שהוא יותר הכרחי מכל הכרח מוכרח המורגל, ויהיה התענוג בעל מלוי דבר מוכרח לקיומו, שזהו תענוג, (משלי כה) „מים קרים על נפש עיפה" כי כמו שהוא יתעלה מחויב הוא במציאותו, כמו כן השגתו מחויבת לשלמות הקיום, שהוא קיום באמת. על־כן המאספים, שבעולם־הזה נדמה ליתרון, שם יאכלוהו, יבינו שהוא הכרח לקיום. ומקבציו לא ישינו כל כך, רק עונג: „ישתוהו בחצרות קדשי", על־כן „דתה של תורה, אכילה מרובה משתיה" (מגילה יז), שהוא חיוב הקיום.

„ומנין שהתפלין עוז הם לישראל" כיון שאמרת שענין זה של תפלין הוא תכלית הפעולה במפעלים הנעשים, ופנימיות שמירת פעולתם הכל רק להגדיל התכלית האמתי ולהאדירו, מנין שהכל הוא בשביל ישראל, שנאמר, „וראו כל עמי־הארץ כי שם ד' נקרא עליך ויראו ממך". שמה שנעשה בפנימיות ההנהגה המסותרת לא ישינו כלל, רק ישינו על־ידי מה שיתגלה מגודל הנסים, שיהיה כח ההנהגה שלהם שקול יותר מכל ההנהגה של כל העולם כולו, אם־כן יבינו מזה שעל אחת כמה וכמה ששפעם הבלתי אפשר לבא כי אם מצד סבתו הגדולה ממנו, הכל בשביל ישראל, כיון שנובע מכל התכלית, והכלל יתברר לעין כל, על־כן „ויראו ממך" שייראו מפני שפעם שבא רק על ידם, על־כן יזהרו רק בכבודם של ישראל, למען שפעם, אם־כן מהו הדבר המתברר ע"י התפילין, הוי אומר ההנהגה המיוחדת לישראל, שאינה תלויה להתגלות דוקא בחוקות טבעיות שעומדים להפסד, רק בחוקי הנס שהוא הנהגת גלוי רצונו ית' העומד לעד ולעולמי עולמים. אבן יש הוכחה שהתפלין הם עוז לישראל דוקא, אבל לאומות העולם אינם בגדר עוז, שהרי אינם רואים רק הנהגה מסותרת שאין לה קיום, רק על ידי שיראו מישראל ומהנהגתם יכירו כי הכל שלהם ושגם יד השמאל מכוון כנגד הלב, משכן המשפט והדעת, אם־כן מה יראו, רק תפלין שבראש, הנסים הנגלויים זה ישינו. על־כן תפלין של ראש גם „לאחרים לאות„ אבל של־יד אינו אות כלל לאחרים, כי הם אומרים על־ידי כתר המדרגה בעוה"ר „איה נא אלהיהם" רק על־ידי אמתת הדעת, שנחלנו מתורה מורשה, נדע שאדרבא הם הם נפלאותיו ונוראותיו על־כן הם רק „לך לאות".

והנה בשבתות וימים טובים הוא גלוי התכלית מהכלל בעצמו ש.נשגב ד' לבדו ואין צריך להשכלת פרטים, שהם חול בגלויים, רק כולו קודש, על־כן (עירובין צו) „הם עצמם אות", ובודאי המניח בהם תפלין הוי זלזול לאות שלהם, אמנם בחוה"מ שמותרים במלאכת דבר האבד משתנה מצות הנחת תפלין לפי מנהג המקומות, כל מקום ומקום לפי מנהגו.

כי

כי הנה אותם שאין להם חלק לעולם הבא, אם אמנם מצד עצמם כבר אבודים מחלק לעולם־הבא, בכל זה הם באים לחיי עולם הבא, כדמסיק בגמרא (סנהדרין קד) „כולם באים להעולם־הבא, [עיי ריקאנטי תצא] והם מכוונים כנגד קדושת חול המועד המותרים רק במלאכת דבר האבוד, שסודם הם תקופת המשך תקון זה של ההבאה לחיי עולם הבא גם את אותם האובדים מחלק לעולם הבא, וכיון שעדיין יש מה לגזור ולתקן, שייך הנחת תפלין גם בהם, רק שיש לומר שתלוי בשרשי הנשמות, מי שצריך לתקן נשמה כזאת, נכון לו יחש של הנחת תפלין בחול־המועד, ומי שאין צריך לתקן נשמה כזאת אינו נכון ליחש של תפלין בימים אלו, ולפי שאין אתנו יודע עד מה, נתחלקו המנהגים בזה לפי סדר המקומות, והמסבב כל הסבות מסבב כל נשמה לפי צרכה במקומה הראוי לה.

על כל פנים אלו ואלו דברי אלהים חיים, ואולי אין צריך ברכה, שהרי ברכת אינה נאותה רק בנדר מצוה הטעונה ברכה, והתקון של הירודים האובדים הוא כבר חובה שאינה טעונה ברכה (שבת כה ותוספות ד"ה חובה).

והשי"ת יכוננו כימי עולם לגלות את העוז והתפארת אשר לישראל עם קדושו.

דרוש ג

„נתנן על מצחו או על פס ידו — הרי זה דרך המינות" (מגילה כד)

הנה השכל והכח הם שני כללים, שהם חיי האדם בהתחברם. השכל הוא הכלל, שממנו כל חכמה וכל הנהגה ראויה, והכח— ממנו כל פעולה וכל מעשה. כאשר יהיה הכח בלא שכל הוא רק לבלע ולהשחית ולא להוסיף תקון, כי יקלקל בכחו. (משלי כט) „ובמשל רשע יאנח עם", אם־כן, הכח אינו א"א שליח השכל, ובודאי חיי השכל מצד עצמם, יותר מעולים ומשובחים, ואין צריך לכח מצד עצמו רק כדי להעניק מטובו כפי האפשר גם לשפלים, דהיינו שהנפש המעשית אינה יכולה לקבל ציורי שכל מצד עצמה וענינה לפעול, וכפי פעולותיה תצטייר ולא כפי השכל לבדו, אבל כשהיא מצטיירת כפי הפעולות תצטייר כפי העלוי שיש בפעולות, דהיינו נושא הפעולות שהוא השכל המעשי. והנה לפי זה, אף על פי שמצד עצמו קדם השכל בודאי, והוא עילה לכח בכל דבר וענין בכל המדרגות, בכל מקום מצד התולדה שנמשכת מחבור השכל והכח, לערכו, הכח קודם להשכל, משום שהכח הוא בסיס וכלי לקבל השכל, כדי להעלות

על

על ידו ציורי הכח. והנה חכמתו יתברך היא מקור מים חיים, ממנו נחיה באור השכל ובכחו הבלתי גבולי יהיה כחנו, ואצלנו מתחלק לפי הנושא והמקבל. וכל ראשית הוא לד׳, בכורים,תרומה, וכיוצא בהם,להורות בא, כי אימתי יתקדשו כחותיו של אדם ושכלו, כשידע כי מהתהלתם קודם שיתחלק השכל לפרטי משפטים, והכח קודם שיתחלק לפרטי פעולות,—לד׳ הוא, ונדבתו וחסדו. ואז כשיתחיל השכל לפרט פרטי קודש בקדושה ושלמות אמתי, יבא עם חכמתו לאור באור החיים את פני ד׳ אלהים. וכן הכח כשידע שהתחלתו בכלל לד׳ הוא, לא יפרטנו כי אם לפי השכלתו בהתחלתו בדברים קדושים, שרצון ד׳ בכך הוא. והנה רע ירע מי שלא ישים לבבו להתחלת השכל והכח, כי כיון שח״ו פרק עול השכל בהתחלתו ולא הכיר כי הוא יתברך (דניאל ב) ,,יהב חכמתא לחכימין״, יתיר רצועות חכמתו בארחות עקלקלות ויטעה בתוהו לא דרך, על־כן (תהלים קי״א) ,,ראשית חכמה יראת ד׳״, שהוא להכיר שממנו יתברך ראשית החכמה, וזהו גם־כן אמרו (משלי ד) ,,ראשית חכמת קנה חכמה״, שתדע שהחכמה קנין ולא עצמי בנפש,רק קנין ממי שהקנהו לך הוא ד׳ ית׳ כמו שהקנה מציאותך לך כן הקנה לך חכמתו,ואם לא יוסד יסוד זה בהתחלת השכל, אז אחר שיפסל הפסל ותנסך המסכה צרה כהתכנס אי אפשר כלל לרפא שבר ודופי. וכמו־כן הכח,ישים לבבו שהתהלתו והויתו הוא מנדבתו יתברך,וכשיעשה כל פעולה, ידע שהוא שואב מים חיים מבאר ישעו יתברך. תומת ידיעה זו תנחה את הכח לעשות רק הטוב והישר. אבל כשיפרט הכח בלא דעת והבנה, והמעשים יצאו מבוהלים ודחופים, כבר היו הורתם ולידתם שלא בקדושה, ודומים לחלל גבי כהונה, ולממזר, שלא יבאו בקהל ד׳, והנה הבט״א הוא אדם בליעל המורד באדונו, מצד שהשם־יתברך נתן לו שליטה בזה לשכלול עולמו, והוא כסיל. כי בודאי ענין המרידה היא מפני שלא יכיר תכלית יהודו וטובו האמתי, שזוכים הדבקים בו יתברך, על כן ממנו מתפשט כל כסילות ופתיות לפי ערך ההדרגה כי הוא כסיל לפי ערך מצבו, כמו ,,מלך טיפש״ והסבה ליציאתו מתחום הקדושה הוא ודאי מפני שלא שם לב להתחלת כחו והכמתו על־כן יטה לצד אחר, כי אם היה משים לב להתהלתו לא היתה לו כלל נטיה אחרת בפרטים, כיון שכבר היה הכלל מתקדש, מאין יטמאו הפרטים.

והנה התפלין של־ראש היא מעלה את המחשבה והשכל, להכיר כי כשיבוא השכל למוח, בא הוא מתפלין, שהוא נותן השכל, ,,יהב חכמתא לחכימין״, ואחר כך כל שכל שישכיל, הכל חולך נכחו. והתפלין בזרוע, מקום הכח, כי ישכיל שהשם־יתברך נותן כח, וכל פעולה כחנית שיעשה, תלך לעומת קדושתו.

אמנם כל זה, כשיתן התפלין של־ראש בגובה המוח כולו,— שהמחשבה והשכל מקורם שמתהוים במוח על ידי אור הנשמה השורר שם, אך באמת הנשמה היא מקפת ואינה מתאחדת לגמרי

לגמרי ברוח החיים שבבשר המות, מ"מ עלול השכל בודאי להשתנות מצד שנוי המזגים שבבשר הנושא אותו, על־כן מקור נאמן הכין לנו הבורא ית', מקור חיים, שנדע שכן הוא באמת שהשכל בא ממקום גבוה מאת השי"ת, וגדול הוא בעצמותו מכל עניני הגוף ופעולות הנפש המעשיות וקדושתו גדלה, כי חלק ד' הוא. וכיון שהכלל דהיינו השכל, ידע האדם שמאת ד' הוא שחופף רוחו על ראשו, אז כשישכיל בפרטים ימצאם נכוחים למבין ומיושרים לפי חפץ ד', שזהו תכלית כל תקוה והסדה. והזרוע, מקור כלל הכחות, ישים עליו התפלין של יד, להכיר שכלל הכחות ממנו יתב' נשפעים והוא ית' נותן לו חסדו—הכח הכללי. וכשיפרט זה הכח לפעולות לא יהיה בו כ"א מה שבכלל, אבל חלילה שיחלקו הכחות והשכליות ב פ ו ע ל קודם שימת לבב לשרשם ח"ו, „אזלו מים מני ים, ונהר יחרב ויבש" (איוב יד). וזהו „עין הדעת טוב ורע", (בראשית ג) כי על כרחנו צריכים אנו לומר שנמצא שכל נעלם בתוך כל מאכל, שהרי אין כל דבר נמצא כ"א בנושא שיש לו הכנה לזה, וכיון שע"י המאכל מתגדל ג"כ חומר המות, והשכל נשא בו, מכירים אנו ע"כ שיש במאכל חלקים מוכנים לשכל, אבל הם מוכנים לשכל כללי בלא פרטים, והפרטים יעשם האדם בבחירתו לא בטבעו, ע"כ במקום הפרטים—שם מקום העבודה והובת שימת הלב להכיר את קונו ית'. אבל בעין הדעת היתה הכונה שהשכל יהול עליו פרוט, ונמצא שנפרט השכל בלא בחירת האדם רק מטבעו, וכיון שכבר נפרט שלא בהכרה של קודש הרי הורתו שלא בקדושה וגם לידתו, ע"כ בהכרח יצמיח קוין ודרדר, וצריך צרוף, והוא זוהמת הנחש בין מצד הכח בין מצד השכל, שגם בכח יש זה בדרך הכנתו להפרט כבר, וצריך שתקדם יראת־ד'־טהורה, לכל.

והנה כל התורה כולה באה לטהרנו מזוהמת הנחש הארור, על־כן דוקא בגובה מקומם. השכל לשכל, והכח לכח. ומקום התפשטות המחשבה בכל הגוף, וכל צדדי המוח צריכים להיות מתפשטים דוקא מכלל קדושת התפלין, אבל לא ח"ו כשהתפלין הם למטה ממקום התפשטות, אז יש בה נוסף למינות בשכל ובכח, שיצאו מהקדושה בפרטיותם. והיינו „על מצחו" שכבר השכל מתפשט מהמוח אל המצח, „ועל פס ידו" שכלל הכח מתפשט מהזרוע אל היד לתת חיל לכל האצבעות, כל חד כפום ארחיה ודרך קבלתו, הוא ממש „דרך הסינות" שאינם ילדי קודש כי אם ילדי זנונים דילידו מזונה נפקת ברא חוין לתחום שבת קודש לד', וזהו שאמר הכתוב (דברים יא) „ושמתם את דברי אלה על לבבכם", דהיינו מקור הכח, „ועל נפשכם" הנפש החכמה המחיה מקור הכללי בשכל, „וקשרתם אותם לאות על ידכם" מצד הלב והכח, „והיו לטוטפות בין עיניכם" מצד הנפש והשכל.

והנה התפלין הם עוז לישראל, שכל דבר שנשוא על־פי חומר, משתנה בהשתנות החומר, וכיון שהשכל הוא האור שעל־ידו אנו יכולים להיות דבקים בצור העולמים ית' שמו, איך יונח להפסד ותקלה, אך כשיופרץ המזג ישתנה השכל, ואפסו תמודותיו. על־כן

בתפלין אנו קונים קדושת שכל, שמתעלה משנויי המזגים הטבעיים שלא יפעלו בו כשיהיה שומר תורה ומצות. והנה אומות העולם שאינם מוזהרים ב״א על שבע מצות ב״נ, שמיוסדים ומושרשים גם בטבעו של אדם, השכל המעשי שהם צריכים לו לא ישתנה מצד טבע החומר כ״כ לפי מקור תולדתו, אבל ישראל שנתעלו לתרי״ג מצות, אורות קדושות שאין יסודותם בשכל הטבעי כלל, ממילא השכל הטבעי שבנוי על שרשי החושים מתנגד לאותו השכל המעשי שהם צריכים לו ואיך יקום. על־כן יחיש מפלט לו ע״י תש״ר ביחוד, שממנו מקבל ג״כ תש״י. ולפ״ז נראה כי שתים הן הפעולות בזה: א׳, הוספת השכל הכללי הטהור מערובי עכירת החומר ועלולתו לשנויים. ב׳, לקדש השכל ששורה כבר ונפרט מאליו ע״י החושים ועבודת העולם. וכמו־כן הכח הנפרט, לחזקו שיהיה שואב הויתו ונגרר אחר השכל הטהור, שהוא במקום שאין היד שולטת בו, וזהו טוטפות וזכרון, כי טוטפות תכשיט מחודש זה אינו בפנים כלל, וזכרון להזכיר מה שיש בפנים ונעלם, כי יזכור ע״ז כי החושים שפרטו השכל והכח בלא שימת עין על מקורם, הוא במשגה ושכחה, ויזכור כי רק ד׳ הוא הנותן כח לעשות חיל, פרטי. וזהו קשר של־תפלין שבעורף מאחוריו, כמי שרודף להשיג אחר מי שכבר עבר לפניו, דהיינו להשיב אל קדושת הכלל גם את השכל הנפרט, והוא כנגד העינים שהעינים כבר פורטים כל ענין, כמו „עיני העדה״ שהוא השכל הנפרט להתהנהגה ורודף אחרי הנשסטים ומשיבם ומקשרם,—וע״כ מקומו במקום שכלה התפשטות השכל, ומתחיל הכח לקשר שניהם יחד, כי חוט השדרה הנמשך מהמוח הוא מקור הכח בגוף ובאברים. „וזכרת את ד׳ אלהיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל״.

דרוש ד

„רבי אלעזר חלש, על לגביה ר׳ יוחנן, הוא דקא גני
בבית אפל, גליה לדרעיה ונפל נהורא, הזויה דהוה
קא בכי ר׳ אלעזר, אמר ליה אמאי קא בכית וכו׳—
אמר ליה להאי שופרא דבלי בעפרא קא בבינא, א״ל
על דא ודאי קא בכית, ובכו תרויהו״ (ברכות ה)

רע״ד מלבד מה שהענין צריך באור, עוד קשה הלשון „דבלי בעפרא״ שהוא לשון הוה שעכשיו הוא בלי, או עבר, והרי חי היה ר״י והיה לו לומר „דיבלי בעפרא״, וגם אם נדחוק שכן משמע הלשון, יקשה מהא דלקמן (דף יט) „אמר אביי לא מיבעי לי׳ לאיניש למימר הכי, דאמר ר׳ שמעון בן לקיש וכן תנא משמיה דר׳ יוסי בר חנינא לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן״, וא״ל דפליג אדהתם, דהא מייתי ראי׳ מקרא.

ונראה

ונראה על־פי מש״כ המפרשים, הטעם דלא נפל נהורא : מפניו : דר׳ יוחנן, משום דאיתא בירושלמי (ברכות פ״ב הלכה ברא״ש בהלק״ט) דר׳ יוחנן מצד שהיה חושש בראשו לא הי׳ יכול להניח תפילין ש״ר,—והנה נודע, דתפלין של יד לית לה מגרמה כלום (זוהר פ׳ כה), ובשהמוחין מסולקים, אז אדרבא כל קלקול וחסרון בא מזה, ורגליה יורדות מות. רק כשנאנס אז אמרינן (מנחות לה) „תפלין ש״ר אינה מעכבת את ש״י„ משום ד„היתה כאלמנה ולא אלמנה״ (סנהדרין קד), א״כ מאיר בה בבתר המדרגה, אבל אז בעוה״ר שכיבת לעפרא. והנה ר׳ יוחנן היה מעין שופריה דיעקב אבינו (עיי׳ ב״מ פד) א״כ נאחז בתפארת ישראל, ואינו דומה—אונס שמעלה עליו הכתוב,—כאילו עושה התקון בפועל, כמו שאינו דומה—רצוננו לעבוד עבודת המקדש, כמו שאילו נעשה ונבנה, וכמו שיבנה במהרה בימינו. כי עכוב השלמות בפועל הוא אות לשליטת הסט״א ואחיזתה בעשיה, והוא כל עיקר הקלקול והגלות, מצד שלא נתקנה עדיין מלכות דעשיה, ו„שפחה ירתא.׳באתר דמרי ביתא תלא זייניה, כולבא רעיא קולתיה תלא״(סס) כנודע בעוה״ר, א״כ ודאי מצד שלא זכו ישראל לקרוב גאולה, גרמו העונות שלא היה ר׳ יוחנן יכול להניח תש״ר, א״כ בעוה״ר שופרא דתפלין ש״י ג״כ בלי בעפרא.

וזהו „לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר״ (ישעי׳ סא) כי פאר היא מעלה ויתרון, וההבדל בין עפר לאפר בערכי הענוה כתבנו במק״א, כי עפר הוא מצד גריעות תולדתו בחמרו הנפסד, שאין לו במה לזוח לבו עליו, ואפר הוא מצד שקלקל המשובח שהם קדושת כחות נפשו, והנה השל־ראש מפאר ומוציא לאור יתרון קדושת ישראל שחננם השי״ת בכחות גדולים וקדושים בנפשם לעמוד לפניו, וכשהיצר הרע מתגדל עד שבועט ח״ו בתפילין ש״ר, אז אדרבא מצד שפע המעשה נתהפך לרועין ונתקלקל יותר, שמשתמש בכחותיו הרמים לנאצה והכל נמרין ח״ו, א״כ נעשה אפר מפאר, וכשיוחזר הפאר יהיה תשובה מאהבה, כי „ובחסד עולם רחמתיך׳ (סס נד), ו„זדונות נעשו לו כזכיות״ (יומא פו) א״כ מאפר יהיה פאר ודאי, אמנם כשנאנס מלעשות מצוה, ודאי לא נעשה קלקול בהנחת השל־יד, שהרי „מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה״(קדושין מ).וממילא קדושת הנפש מתעוררת לקודש כפי סקורה, אלא דאונסה במאן דלא עברוא״כ לא בטל מ״ע,אבל לא כמאן דעבד, (ירושלמי גיטין פ״ז ה״ו ועי׳ ס״ך חו״מ סכ״א סק״ג) דעכ״פ לא עשה הפעולה עד שיהי׳ מלך על כחות השמאל לגמרי, ועד שיהיו בטלים ממש בהנהגה, דהיינו שיהיה שם ד׳ נקרא מאליו, כמו שדרשו רז״ל על „ויהיו נקראים״: „מאליהן״ (מגילה טו), דהיינו „משימים עצמם כבהמה״ (חולין ה) שכתבנו במק״א : בלא בחירה כמעט, רק נמשך אחר רצונו של מקום ב״ה באהבה רבה בלי מצרים, שאז העפר מתעלה, והיה מתעלה העפר ע״י ר׳ יוחנן והיתה תשועה גדולה. אבל כיון שהסט״א נצחה בעוה״ר בעשיה שמפני מכאובו ואונסו לא הניח תפלין ש״ר : „א״ל דבכי אהאי שופרא—דגלי לדרעי׳—דבלי בעפרא׳, והוא עיקר הבכיה, וזה גרם שלא

שלא נתגלה אור הישר. ור׳ אלעזר דשקול ככל העולם כולו, עד דא״ל קודשא בריך הוא „ניחא לך דאפכיה לעלמא מרישא״, וא״ל „אלעזר ברי וכו׳ (עי׳ תענית כה) הי׳ גני בבית אפל ומוטל בערש דוי, ועל זה ראוי לבכות, עדי יאמר ד׳ (עמוס ה) „קום בתולת ישראל״ (ע׳ ברכות ד)

דרוש ה

„והסרותי את כפי וראית את אחורי״ (שמות לג)

אמר ר׳ חנא בר ביזנא אמר ר׳ שמעון חסידא

מלמד שהראה הקב״ה למשה קשר ש״ת״ (ברכות ז)

יש לבאר על פי מה שכתבנו במק״א על מה שאמר רבי על לוי (יבמות ט) „במדומה לי שאין לו מוח בקדקדו״, שהוא פלא למה יתרפהו.

ונראה עפ״י מאי דאמרינן (עירובין סד) „היכי דמי שתוי והיכי דמי שיכור, שתוי כל שיכול לדבר לפני המלך, שיכור כל שאינו יכול לדבר לפני המלך״, והענין, כי סבת פעולת השכרות שמתחלפת בטבע בין שותה קימעא לשותה הרבה, הוא, כי המוח שהוא כלי הדעת והשכל לא יפעל כ״א בהיותו זך ונקי מצד חמרו, כי האדים העולים מחמת האכילה אל המוח באמת מערבבים אותו מעט אחר האכילה, מ״מ מפני שעולים בטבעם בהדרגה הראויה הם מזדככים כל מה שיעלו אל על, עד שבבואם אל המוח לא יפסידו המרו מלחשוב מחשבה, מפני שכבר הוכשרו האדים ג״כ להיות קרובים במזגם לתכונת המות, הראוי להיות מרכבה לרוח החיים ואוצר הדעת, אבל כאשר ישתה לשכרה, אז, גרוי הדם יפעול מהירות תנועה יתרה ויעלו האדים אל המוח בלא הדרגה טרם הטהרו.

והנה המוח מתחלק לפלגות: כחות המזימה והשכל נתונים במוח שלפניו. אבל המוח שיורד באחוריו, הנצמד לחוט השדרה, הוא מקום הסדור הנותן סדר לפי השכל לפעולות הגוף, הוא יסדר פעמי הרגל לפי הנהגת השכל והזכרון, ויסדר התעוררות כלי הדבור לפי הרצון הפנימי לבטא בהם. ונמצא שאינו מקור לחדש פעולות והנהגות שכליות, רק לסדרם לפי המונח בהמוח הנתון לפניו, והנה מי ששתה רק מעט לא יעלו אצלו האדים כ״א במורד המות, במקום הסמוך לחוט השדרה בסוף הגולגולת, שהוא פועל הסדור. על־כן שכלו לא יפסד כליל, כי לא עלו כ״כ אדים למקום השכל, וידע מכל מה שנעשה עמדו ומה שהוא עושה, רק שסדרו נתבלבל ולא יהיה איש לשון לדבר לפני המלך, כי לא יוכל לסדר את דבריו ע״פ סדר ותכסים הגון הראוי למי שמדבר לפני המלך, אע״פ שדעתו צלולה עדיין במדה המתיחשת לעצם הכונה בכלל, ואינו דומה למי ששתה עד שגרם עלית האדים למוח העליון, שהוא אינו יודע מאומה מכל אשר לו ועמדו.

והנה, לוי, שהיה גדול־דעה ואמר לרבי דבר שבעיניו לא יוכשר, ורצה להודיע

להודיע מעלת לוי, שמצד שכלו הישר א"א שיטעה, רק אולי לא סידר הדברים כראוי ויצאו שלא בכונת שכלו, וזהו „במדומה לי שאין לו מוח בקדקדו", שהמורגל לתרגם קדקוד: חלק אחוריים שבמוח לצד העורף.

והנה מכל מה שאנו יודעים ומשיגים על־ידי קבלת חכמת אמת, מהנהגתו
יתי וכחות רצונו, שחקק בהם צור עולמים את כל היקום, אין אנו יודעים מאומה מטעמי עיקר המציאות למה הוא בדרך זה ובאופן זה, שהיא חכמתו הבלתי מושגת כלל, וכל חכמתנו והשגתינו אינה כ"א ביושר הסדור והיחש, לפי התונת שסדר הדברים ומחותם הם באופן זה המתגלה, אנו יודעים טעם נכון למה כך נסדרו לפי ערך שכלנו ג"כ.

למשל, אנו משיגים טעם נכון למה במקום העין נקב פתוח, ונתרין
שנעשה בחכמה למען יוכל לראות ולא יסתמהו העור, אבל אם נשאל הלא ביכלתו ית' לעשות שלא יהיה העור סתירה כלל לראית העין, ע"ז לא נשיג טעם. וכיוצא בהם בכל מדרגות העליונות, רק שלפי החוקים שיסד,—שכח הראות יתבטל על־יד מסך החוצין—אנו מבירים טעם חכמה בזה, (ועיין ב„פרקי משה" להרמב"ם ז"ל בויכוחו עם גאליגוס) א"כ הוא רק הוראת סדר הענינים ולא מקורות טעם חדושיהם באופניהם, ובאדם כח הדומה לזה, הוא במוח שבאחוריו, מוח שבקדקדו. וזהו שאמר, „וראית את אחורי" והיינו „קשר־של־תפלין", שהוא עומד על מקום זה ממש, ומועיל להשפיע על המוח הזה שפע קדוש בסדור נכון שיהיו כל מעשיו מכוונים לשם השם ית' ולכבודו. ובודאי טעמיו של זה הסדר קשורים בחכמה עליונה קדושה ואדירה עד מאד, והיינו, שהוא קשור בקדושת התפלין עצמם. אלא שבתפלין, ענין העצה העמוקה, בכללי ופרטי סוד המציאות, והמונח למה הוא כך דוקא—וזהו „ו פ נ י ל א י ר א ו", ונמצא שענין קשר־של־תפלין מועיל שיהיו מעשינו מסודרים ע"פ חוקיו ית' בחכמה ודעת, ונותן כח לשל־יד לפעול בהשפעתם, על סדור המעשים כולם שיהיו בקדושה' ובטהרה על־פי תורתנו הקדושה, חיינו ואורך ימינו לעד.

דרוש ו

„הרא"ש היה מסדר הברכות עד עוטר ישראל בתפארה, ואז היה מניח תפלין ומברך עוטר ישראל בתפארה" (שו"ע או"ח סי' כה ס"ג)

י"ל שיש ענין גדול לתפלין ב„עוטר ישראל בתפארה" עמוק קצת יותר מפשטן של דברים, שהוא לפי שהתפלין נקראים „פאר". דיש להבין מהו „עטרת" ומהו „תפארת", שנאמר (ישעי' סב) „והיית עטרת תפארת ביד ד'".

וי"ל שבכל שני דברים שמצטרפים יחד, יש שני אופני צרוף: לפעמים יש דבר שצריך לו כח גדול, ואין כח א' מספיק, מפני שהוא עושה רק המחצה מהצריך או פחות, מצרפין לזה כח אחר, כמו משא שאין

שאין אחד יכול להרימו כפני כובדו, מצרף אחר עמו, נמצא שזה מין הכח היה מצוי גם באחד לבדו, אלא מפני שלא היה מספיק לתכליתו הוצרך לצרף אליו משנהו. ולפעמים, מין הכח הנולד מחבור השנים, לא נמצא כלל באחד לבדו, כמו טחינת הקמה ע"י ב' אבני הריחים, דלא שייך כלל לומר שבאחד מהם היה חצי כח הטחינה:

והנה לענין נוי והוד, ג"כ נמצאים אלו שני הדברים, שהנה, צורת האדם ודאי נאה היא ובפרט צורת מלך, ככתוב (דניאל יא) „הוד מלכות" והנזר הוא ג"כ דבר נאה ומפואר במלאכתו, וכאשר יפול העין על תואר מלך לבדו בלא נזר, יפול ציור נאה בציורו, וכאשר יפול על הנזר, ג"כ יצטייר אצלו נאה, א"כ בהכרח כשיתקבץ אל מקום אחד, הוד מלכות ונוי הנזר, יתכפל ציור הנאה ויוסיף חמדה, אבל עוד יש נוסף לזה, כי הוד המלכות נאות לעטרה, והעטרה נאותה להוד המלכות, ובהקבצם יחד יולד אור הדר חדש מה שלא נמצא מינו מקודם באחד מהם, והנה עטרה הוא לשון הקפה כמו (שמואל א כד) „עוטרים אל דוד", והוא מיוחס להוד הנזר המקיף את האדם, ומוסיף מצד שכפל נוי על נויו הקדום, מצד הכפל, אבל תפארת הוא פאר עצמותי הנולד בהדבר המפואר.

והנה תפלין הם בעצמם יש בהם קדושה רבה ואור גדול ודאי, ונפש האלהית שבישראל ג"כ גדול אורה לאין תכלית, ומה שהקב"ה עטר אותנו בתפלין, היה די טובה אם היו המתנות נכפלות מצד כפלם, שקדושת הנפש ורוממות מעלתה היא מתנה ממנו ית' כמשאה"כ ע"ז (שיר השירים ז) „בת נדיב", וכש"כ במק"א, והתפלין הם ג"כ מתנה טובה, אבל השי"ת תוכן רוח ונפש ונשמת האיש הישראלי, שיהיה מקביל כל־כך לקדושת התפלין, עד שבהתקבצם יחד יאיר אור חדש נאה והדור ופועל גדולות, מה שלא ניתן כלל בכח אחד מהם לבדו.

והנה המתנות כשהן לעצמן זהו צדקת השי"ת אשר נתן לנו, אך חבורן יחד נתן לנו שנעלה אותו בפעולותינו, ותהיה תוספת האורה שתולה על ברכי פעולתנו, גדול ממה שהוא בכל א' בפני עצמו: אפילו ע"י קבוצם, וזהו חסד גדול מהשי"ת שלא די שזכה אותנו בפאר חבוש קודש, רק עוד הוסיף לעטרנו בכבוד, שנהיה אנחנו עולים ומשלימים את עצמנו בפועל ידינו ובתורתינו, וזהו „עוטר ישראל" שעטר אותנו בעטרה עוטרת ומקפת. שגדול תפארתה מצד עצמה, והיא נוספת על הוד נפשותינו, שעטר אותנו גם בהן. אבל בתפארה, הוא עוד פאר חדש נולד מקבוץ שניהם יחד, מה שאין בכח כל א' לבדו כלל, וזהו ש„פאר" היפך מאפר, ד„אפר לאו בר גיבול הוא" (סכת יח), ואינו מתדבק בו אחד להברו כלל, ולעומת זה, פאר משתלם לענין אחד לגמרי, לפי זה נמצא שהתפלין עצמם מתעלים, מצד קדושת ישראל, והקדושה הזאת שורה על הנשמה.

דרוש ז

„והיה לך לאות על-ידך ולזכרון בין עיניך וגו'"
„והיה לאות על ידכה ולטוטפת בין עיניך" (ש' יג)

מה שכתוב בענין תש"ר טוטפות וזכרון, כי כח הזכרון הוא אחרי שפעל השכל להשיג, ובטו"כן תש"ר צריך תמיד שמירה שיהיו על המקום הראוי, והם גורמים שתהיה תורת ד' בפינו, וגם ב„דברי־תורה (משלי כח) „אשרי אדם מפחד תמיד" כתיב", על־כן זכרון קאי על השמירה התמידית שלא יזוזו ממקומם ותקונם, וטוטפות על התחלת ההנחה.

והנה לפ"ד הקודמים, עיקר תפעולה שיהיו הכחות מתנהגים בעצמם על פי השכל התוריי — בא מקדושת תפלין. המתאחדת בגוף וגורמת לתורת ד' שתהיה לה אחיזה בגוף, ובלא תפלין אין תורת ד' מתאחדת בו. לפ"ז, ל„תחית המתים שצריך טל תורה" (כתובות קי"א), ודאי צריך תפלין כדי שיתיל עליו טל התורה. והנה תש"י הוא סדור הכחות כעצמם לפי השכל הנמשך בגוף, מ"מ אע"פ שמקום קדוש יהלך, כיון שהיא בגוף צריך שיהיה נאחז לעולם בשרשו ומקום חיותו, שהוא תש"ר. והנה כשאין לו תש"ר ומניח של־יד, ודאי מגדיל הכחות הקדושים הנפשיים, ואף שמצד הויתם בגוף אינם פועלים כל־כך ביתרון מעלה, מ"מ הרי מחשבתו לקשרם בשל־ראש ונמצאים הכחות מתעלים. וגם בשמזדמן לו של־ראש יתקדשו כל כחותיו שנמשכים בגופו מקדושה הנבדלת. אבל הבועט ח"ו בתש"ר, דהיינו המתיאש ממנו ואינו חש עליו, לבד שכיון שהוא מורד במלכות שמים טורפים לו בפניו המצות שעושה, כדברי הרמב"ם (פה' תשובה), עוד אינו דומה קלקול דבר מעולה—לקלקול דבר ירוד, והנה היצר הרע (סוכה נב) „מניח את כל האומות ומתגרה בשונאיהם של ישראל" ובישראל עצמם „כל הגדול מחברו, יצרו גדול הימנו" (שם), מפני שכל מה שיתחבר יותר אל החיים האמתיים מוכן לפעולות יותר גדולות, על־כן נותנים לו כחות גדולים בתשוקה, למען ישתוקק להשי"ת וממשלתו לחזק בדק בית־ד' וכה"ג, ונמצאים אלו הכחות בו מונחים והסרים הכשר. והנה אם יבא השל־ראש, שעל־ידו תושפע קדושת השכל, ויסדר הכל, אז אשריו וטוב לו, אבל בלא זה יהיו כחות גופו לו לרעה ח"ו, ומצד שהוא איש ישראל יש לו כחות יותר עצומים, ונמצא הוא „פושע ישראל בגופו" (ר"ה יז), דוקא בגופו המיוחד לו שהכינו והניח בלא הכנסת קדושת של־ראש, ממילא נכנסו בכחותיו—החצונים, כי דבר המוכן לקבל אינו בטל, נמצא שמי שאינו מניח של־ראש בשאט־נפש, עוד יכבד הפסדו בהניחו של־יד, ועליו הכתוב אומר (יחזקאל כ) „וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים, ומשפטים בל יחיו בהם", כי אם יבא מורד זה לשאל אסור לומר לו שלא יניח השל־יד רק שיזהר בשל־ראש, ואם אינו מקבל על עצמו קלקל בידיו, על־כן תברכת ע' של־יד להניח', כלומר, הנחה והכנה למצות וקדושה, ובאה אח־כך ברכת „על מצות' על של ראש, וכתבו הפוסקים דאתרוייהו קאי, שהוא מחוק בזה ענין השל־יד וסתקנו.

רמזים

התפלין הוא פאר חבוש, רומז על שכל הנפש, שהוא הרצון המתגלה ע״י התורה הקדושה, ולהורות שע״י צריך האדם לשעבד לא לבד את הכח הגופני כ״א רצון הנפש ג״כ, ולבחור בעולם־הזה, לפעמים גם נגד טבעה, בדברים שרצון הבורא ית׳ בכך, היודע טובתינו האמתית ובוחר בטוב לנו, על־כן יקשור היד השמאלית לשעבד יסוד הרוח רצון הנפש לשכלה, שהוא אש דת.

הד׳ פרשיות שבתפלין רומזים ע״ז, ובשכל הם נפרדים, ע״כ הבתים ש״ר בפרוד,—ויתאחדו כולם על־ידי כלי המעשה, ע״כ יתאהדו בש״י.

ויסוד האש המרומם מאד, וממילא מובן כי מרום הוא בשרשו, כמו שבאדם ירמוז על הימין, והוא שכל הנפש, כ״כ גבוה מעל גבוה והנה הדרך הפשוט להתרומם, שהוא מתגלה, הוא על־ידי התורה. הקדושה בארבעים ושמונה דברים שהתורה נקנית, ומ״ט שערי בינה, וירמוז האש: השי״ן שלשה יודין הרי שלשים, אחר־כך שלשה ווי״ן הרי שמונה עשר, נגד מ״ח דברים שהתורה נקנית בהם, (ירמי׳ כג) „הלא כה דברי כאש״, וכשיצורף האלף ירמוז אל מ״ט שערי בינה. זהו הדרך המתגלה של יהוד שמע.

האש הפנימי שיתגלה „מהאור החדש״ הוא סוד שלא נתגלה ולא ניתן בשבעים אותיות, כי רק על־ידי הגלוי יתראה החולם שהוא הואו, אבל בהעלם אינו כ״א ס״ד, וזהו השין של ד׳ ראשין: ד׳ פעמים יו״ד הרי ארבעים, ד׳ פעמים ואו הרי כ״ד, נמצא ס״ד.

וכשיהיה האלף של אש מצורף לזה יהיה סימן להורות על „עתים חשות״, והוא אמון מוצנע „הס״. והתפלין כוללים כל השלמות וכל פנימיות הקדושה, והמה באים להכתיר ישראל בתפארה, ומהו התפארה הוא תפארת הרז הפנימי המחדש והמאחד את הכל באחד וגם זה יורה חסרון הוא״ו של סוד, אבל עוד יורה כי עצם הקנין ודאי הוא אור השיית, „כי עמך מקור חיים, באורך נראה אור״, חדוש המעלה היתרה אינה מצד עצם ה„אור ה ש ו ה״ רק מצד דרך הגעתו באופן המתדמה יותר לעילה, ודרך ההגעה אינה המ״ט שערי בינה, שהם האור בעצם, כ״א „הס״ דברים, וכמו־כן „הס״ הוא פעולת השתיקה, שהוא סתר האור סתר עליון, חביון עוז, אבל הדרך הוא סוד התורה הקדושה, שהאדם המעמיק בהם זוכה לפרי הזה, על־כן רמוזים בתפלין רק שני השינין של אש, בלא האלפין, להורות על עצם תפארת ישראל, שמצד האלפין אין זה דבר הבא מהחדש, כי־אם עתיק יומין יתברך שמו ויתעלה.

עין איה *)

א

„אמר ר' אבין בר רב אדא אמר ר' יצחק מנין שהקב"ה מניח תפלין כו' א"ל רנב"י לרב חייא בר אבין הני תפלין דמרי עלמא מה כתיב בהו, א"ל ומי כעמך ישראל וגוו (ברכות ו)

פעולת התפלין אצלנו הוא, מפני שהנהגת השכל והרצון שהם במוח ולב, הם טבעיים, ונוטים בטבעם להוציא אל הפועל רק את השלמות הפרטי, הנצרך לאדם בחומריותו, אבל התכלית האמתי הוא שתהיה ההנהגה האישית כולה מכוונת אל התכלית המוסרי, שהוא יסוד עבודת ד' ית', ע"כ נתנו התפלין במקום המחשבה והרצון לפי המורגש, להטביע שיפעלו בכלים הטבעים את התכלית המוסרי.

והנה בההנהגה הכללית ג"כ הוא הדין, אנו רואים הסבות הולכות ומתנהגות ע"פ חפץ עליון. ומהסבות של ההנהגה הטבעית, היא שתצא ההנהגה המוסרית, לרומם רוח האדם, ואת כל הבריאה כולה למדרגה מוסרית רמה ונשגבה מאד. וזהו מכוון בהנחת תפלין דקוב"ה, אמנם זהו יסודה של תורה וברית ד' עמנו שהשלמות המוסרית בעולם לא תצא לפעלה כ"א ע"י ישראל. וכבאור הנביא ע"ה (ישעיה נה) „ואצרך ואתנך לברית עם לאור גוים", ע"כ בתפלין דמרי עלמא כתיב „שבחייהו דישראל", ושלא תאמר שרק התכלית הוא חשוב כך, אבל בכה הפעולות אינו נמצא תמיד התכונה של ההבאה אל השלמות המוסרית, ע"כ אמר (סס ע"ב) „וכולהו כתיבי באדרעיה" שמורה על הפעולות, וזהו כל מקום קבלת תפלות. ויסוד ההשגחה להיותו ית' אוהב צדיקים וישרי לב, ושונא רשעים, הכל הוא מפני שתכלית כל הבריאה היא השתלמות המוסרית על־כן כל הדברים והארחות שמביאים אל המצב המוסרי שישתלם בין בני אדם, א"א שתחסר מהנהגתו יתברך;

ב

„והסרותי את כפי וראית את אחורי ופני לא יראו" (שמות לג) אר"ח בר ביזנא אר"ש חסידא מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפלין" (שם ז)

בההשגות המופשטות ביחוד באלהות, ישנם ב' דרכי עיון, האחת, האמתית מצד עצמה, והשנית, האמת כפי ערכה אל שכל המשיג. והנה באמת התורה כולה נערכת אצלנו כפי ערך שכל המשיג — כפי המקבל, כי כל הטוב המוסרי נובע רק מרגשת האמת הזאת, והאמת המופשטה שלא לפי ערך השגת השכל, אין זה בגדר השגה. ועל־זה נאמר (סס) „כי לא יראני האדם וחי", וע"כ מכוונים בזה התפלין

*) נעתק: מתוך כי"ק של רבנו שליט"א מספרו הגדול „עין איה" על ע"י, כרך א'

למשול בהם דברי־אלהים־חיים, שמצד עצמם אין להם יחש אל האדם, אבל מי מקשרם אל האדם שיפעלו עליו — הקשר־של־תפלין. ההשגה המופשטת נקראת בשם תפלין—טוטפת—עדי, וההשגה המגעת לשכל, נקראת קש"ת. ויותר יש להעמיק, כי ההשגות המופשטות, ודאי יש ערך ידוע לאמתתן מצד עצמן עם אמתתן ביחש המקבל, ומעלת השגת משה רבנו ע"ה היתה, שהודיעהו השי"ת גם אותו היחש והקשור שיש באלו ההשגות, ואיך הם נערכים זה מול זה, אבל עצם ההשגה המופשטת לא נתנה להשגה, וזהו „ופני לא יראו":

ג

„אמר ר' אבא בר זבדא אמר רב אבל חייב בכל המצות חוץ מן התפלין שנאמר בהם פאר, שנאמר (יחזקאל כד) „פארך חבוש עליך". (שם יא.)

תכלית הפאר וההדור הוא תמיד לפעול על זולתו, גם תכלית הדור מצוה היא עצת ד' כדי שהשכל יפעול על הרגש, שיש בזה ג"כ ענין הקרוב לפעולה על הזולת, ובתפלין מתבטא התכלית הזאת. ע"כ אמר (לעיל ד' ו) ר"א הגדול על הפסוק (דברים כד) „וראו כל עמי הארץ וגו'"—אלו תפלין שבראש".

והנה לפעול על הזולת צריך שתהיה הנפש במעמד עוז וחדוה, אז בחדות ד' אשר עליו, יוכל להמשיך ג"כ את זולתו לדרך אורה. אבל בעת שנפשו מתמוגגת מעוצב, אף כי גם מהעוצב תצאנה תולדות טובות לנפשו, אבל נמנע הוא וגם אינו נכון שיעתדל בבהד העוצב לפעול על זולתו, לטובה ולברכה, כי בהתפשטו אז לזולתו, א"א לו להביא טובה. על־כן בעת גבור העוצב אין תעודת התפלין—שנקראים פאר—הולמת לו, כי רק התכנסות הכהות יפה לו אז, להביאו למטרתו, עד עת יאיר ד' לו ויגיה השכו, בשובו בתשובה שלמה מאהבה, ויישר רבים בדרך אורה וחדוה, כי „אור זרוע לצדיק ולישרי־לב שמחה" (תהלים צז):

ד

„אמר עולא כל הקורא ק"ש בלא תפלין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו". (שם יד)

גדר עדות שקר הוא, המעיד מה שלא ראה. והנה השגת האלהות, היא מנועה בשכל דאנושי, וכוד האהדות לאמתתו הוא למעלה מהשגתו, ואיך יתכן שיעיד ע"ז, אמנם כ"ז הוא רק בהיותו מעיד ע"ז רק בתור ידיעה מופשטת, אבל כשעושה המעשים הטובים היוצאים מלמוד הנשגב הזה, נחשב לו כאילו הבין ג"כ את הציור של המדע, שתכלית הלמוד הוא ג"כ הפעולות הנצמחות ממנו, ע"כ בהיותו קורא ומניח תפלין, שהוא המעשה המתייחס ביותר לקריאה זו, עדותו עדות נאמנה, שמכיר את האמת, בהק מה שהוא צריך לפעול על

על המעשה, אבל בהיותו בלתי עושה המעשה, נשארת עדותו רק על הציור המופשט, וזהו נעלה משכלו, ולא השיג. ע"כ הוא „באילו מעיד עדות שקר", דהיינו מה שלא ראה:

ה

„א"ר חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כאילו הקריב עולה בלא מנחתו וזבח בלא נסכים" (שם)

המנחה והנסכים בקרבנות הם מסוג הצומח, והקרבנות דבע"ח הם מסוג החי שגבוה ממנו, והמזבח עצמו שעליו מקריבים, הוא מזבח אדמה, הדומם, להורות שאנו חייבים לעבוד את ד' בכל הכחות הטבעיים הנתונים לנו בחסדו, ואם נעבדהו רק בכחות העליונים, ולא בהכחות השפלים לא נגיע אל מעלת השלמות. וכנגדם גם באדם בנפשו ישנם כחות גבוהים שהם כח השכל והדבור, וכח המעשה הוא כח החיים השפל, וכשקורא ק"ש ומשתמש ביסוד קבלת עבודת ה' רק בכחו הדבורי שהוא הכח הגבוה, ואינו מניח תפלין אז, להורות שגם הכחות המעשיים שהם חומריים כולם הם משועבדים לעבודתו, הוא דומה באילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים, שלקח לעבודת ד' את הסוג העליון ולא את הסוג שלמטה ממנו, שלא השלים את הכונה הראויה. והנה לא אמר אצל חטאת—מנחה ונסכים, מפני שהכחות הטבעיים אינם שייכים לעונש ולחטא שאינם בני בחירה, שהכח המעכל למשל יעכל האיסור כהיתר כד' הרמב"ם (בשמונה פרקים פ"ב). ולא שייך ע"ז צווי, אמנם לענין מעלות ויתרונות שע"ז באה עולה וזבח לזכות לדבקות בשמו ית' יותר, יוכלו להתעלות ג"כ הכחות הטבעיים, כענין הקדושה שהיא מתנה. כאברהם אבינו ע"ה שהשליטו הקב"ה על רמ"ח אבריו, דהיינו שגם הכחות הטבעיים יצליחם השי"ת שיכוונו תמיד אל הטוב והקדוש:

ו

„ואר"י הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה, יפנה, ויטול ידיו, ויניח תפלין, ויקרא ק"ש, ויתפלל, וזו היא מלכות שמים שלמה". (שם).

לזכות אל השלמות האמתי, צריכים חמשה הצעות. הא', לסלק ממנו הסרונותיו הטבעיים שהם המדות הרעות וכיו"ב שמטבע, או מההרגל, שנעשה טבע. והב', לסלק ממנו הסרונות הבחיריים, הרצוניים התלויים בפעולות שבבחירה. הג', לקנות המעלות הטובות הטבעיות, בענוה וכל המדות הטובות. הד', לרדוף אחרי מעלות בחיריות התלויות במעשה. הה', שכל השלמות שאין בכחו להשיג, יתפלל אל ד' שתעזרהו תשועתו גם במה שלמעלה מהכנתו הטבעית.

ונגד זה אמר חמשה הנהגות בקבלת עול מ"ש שלמה, שיתנהג האדם בכל יופי. והםה רומזים על חלקי השלמות הכללית שמנינו: „יפנה" רומז לפסולת הטבעי, ולסלוק המדות הטבעיות הרעות, לטהרת הנפש. „ויטול ידיו", רמז טהרת הידים, מורה על טהרות הפעולות הבחיריות, דהיינו סלוק החסרונות הבחיריות. „ויניח תפלין", נגד קנין הכחות הטובות הטבעיות כדחז"ל (לעיל ו) „מנין שהתפלין עוז הם לישראל", דהיינו מקדשות את הטבע במדות טובות טבעיות, שע"ז מורה חבורן אל הגוף. וכ"כ הרמב"ם (בה' תפילין פ"ד הכ"ה) „שכ"ז שהתפלין בראשו של אדם ועל זרועו, הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטלה ואינו מהרהר מחשבות רעות, אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק, כו'. „ויקרא ק"ש" שמעוררת על קבלת עבודת ד' בבחירה ע"י קבלת עומ"ש ועול מצות במעשה. ואחרי כל אלה, מה שלא תשיג ידו לפי ליאות טבעו וחולשתו, יתפלל שהשי"ת יאמץ חילו, ויזכהו לבא למעלות תרוממיות והגונות, „וזוהי קבלת עול מ"ש שלמה" בגמרו חק ההשתדלות מצד עצמו, ומוסיף עליו התפלה:

ז

„א"ר חייא בר אבא אר"י כל הנפנה, ונוטל ידיו, ומניח תפלין, וקורא ק"ש, ומתפלל, מעה"כ באילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן" (שם טו)

הכחות הטבעיים כשהם מתוקנים, הם המכון לעבודת ד' בקביעות. ועיקר ההשתדלות האמיצה מוכרחת לבא בתחלת הקנין, אבל כשהמדות הטובות כבר טבועות בו, הרי הן נמשכות אל הטוב והישר ואז כבר יש בסיס לתקון הבחירי. א"כ הוא דומה בזה מצד הקוק הכחות הטבעיים שהם יסודי הפעולות בכלל, לבנין מזבח. שיסוד החדוש והפעולה הוא בהתחלה, בבנינו, ואח"כ בא הענין של עבודת ד' הקבוע ועומד עליו, ועניני העבודות הבחיריות, המעשיות, שהן צריכות זרוז והתחדשות בכל עת ובכל שעה, דומה לעבודת הקרבנות, שצריכה חדוש פעולה תדירית,

ח

„התולה תפליו יתלו לו חייו, דורשי רשומות [חמורות] אמרו (דברים כח) „והיו חייך תלואים לך מנגד" — זה התולה תפליו". (שם כד)

החיים הם נמצאים בהרגשה טבעית המתפשטת בכל הגוף, ושרשה בידיעה שכלית. והנה כל זמן שהאדם בריא ושלם, החיים נמצאים בו לא בשכל לבדו, כ"א אחוזים בקשר טבעי, במציאותו העצמית, ואינו צריך להפשם ולהתפקפק בהם. עד שמצד הטבע, איננו מצויר יפה העדר החיים, וכ"ז בא מפני שהדבר מכונה בו על

בסיס

בסיס חזק טבעי. אמנם אם האדם חולה במחלת־נפש עזה, או מחלת־גוף קשה, יאבד קשר החיים את ערכו הטבעי, ואע״פ שימצא בהרגשה פרטית וידיעה שכלית, עכ״ז אין לו עוד אותו החוזק והעוז, ולא יאמין בחייו. וזהו שחייו תלויים לו מנגד, איננו מרגישם בכל עוזם ותקפם בפנימיות הכרתו וטבעו, כ״א צריך שיודעו לו מהשכל והחברה, וזאת היא מעלה חלושה בחיים. וכחיי הגוף, כן חיי הנפש. האיש הישראלי צריך שיקנה לעצמו שלמות זו, שיהיו עקרי התורה, ושרשי האמונה וסעיפהם, כ״כ קבועים ומושרשים בנפשו, עד שיעמדו בתוכו עמידה טבעית, ולא יהיה צריך לחפש דרכים ואופני הכרות, לדעת אשר הוא יהודי, כי הדבר הטבעי איננו מוטל בספק, ואינו טעון חפוש וברור. וזהו כשימצאו שרשי התורה וענפיהם מעמד טבעי בגופו ונפשו, ע״י שמירת המצות, ואהבת אמת לכלל עם ד׳, שבזה יקנה בטבע אהבת שם ד׳ אלהי ישראל, ע״כ התפלין „שהם עוז לישראל״, מורים שהמחשבה וההרגש המיוחד לשרשי התורה והסתעפותם יעשו בתוכו להרגשה ומחשבה טבעית. וכהסח הטבעי, כן תש״ר ותוכנה. וכההרגשה הלבבית הטבעית כן תש״י וענינה, יהיו מוטבעים בעצמותו. וע״ז יורה הנחתם בדרך קבע, וגם שמירתם בכבוד. שגם כשיהלצם ויניחם, יהיו קבועים מורים על חזקם בבסיס קבוע, כאיתן הטבע. התליה, אמנם תורה על מעמד בלתי טבעי כאיזה מציאות של יחש רחוק. ודוגמתו, אם הענין המחברו לשם ד׳ אלהי ישראל, לתורה ולכלל ישראל הוא הלוש, הרי הוא דומה בחיי נפשו, כמי שחייו תלואים לו מנגד בחיי גופו, מפני שנטל היסוד הטבעי מהחיים, ע״כ דורשי רשומות, — המכירים מרושם של חיי הגוף, השקפה נאמנה על החיים האמתים של הנפש — דרשו כן במחקרם האמתי ברוח קדשם:

ט

„אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזייה דהוה קא בדח טובא, אמר, „וגילו ברעדה״ כתיב (תהלים ב) א״ל אנא תפלין מנחנא. ר״י הוה יתיב קמיה דר״ז חזייה דהוה קא ברח טובא א״ל (משלי יד) „בכל עצב יהיה מותר״ כתיב, א״ל אנא תפלין מנחנא״ (שם ל)

מתוך שהשכל האנושי הוא מאוחד עם ההרגשות הגופניות מפני שגם הוא כח בגוף, ע״כ צריך זהירות שאפי׳ בהיות השכל שולט, אם תהיה מדת השמחה שולטת בכל תקפה, אולי יפנה השכל מתעודתו ותחת השמחה הנפשית תתגנב שמחה בהמית שתסיר את האדם משלמותו. אמנם זאת היא סגולת התפלין שהם נגד כלי הרעיון והמחשבה, להורות שיש שליטה שכלית מצד התורה האלהית על האדם באופן שאין לה יחש עם כחות הגוף, ותשוקות החומר לא יטוה. מפני שהיא נבדלת מהן, ובהיות התפלין על האדם, פועלים עליו פעולתם זו שלא ישתנה שכלו מפני נטיות הגוף ע״י המזג והטבע הגופני, „ולא יאונה לצדיק כל און״ (משלי יב), התפלין בעודן עליו הם מגבילים בבהם

ובקדושתם

ובקדושתם את הכחות הגופניים שלא ישלטו להטות את השכל מנתיבתו. שבמקום המוח והלב הטבעי, מונחים ג"כ התפלין שבהם כלולים האור האלהי להישרת השכל שבמוח, והמדות והמחשבות הדמיוניות שבלב. אמנם יש מקום לחשוב שאף אם נחליט שאין חיוב עם התפלין להגביל את ערך שמחת הנפש, מ"מ אולי יש יתרון שלמות על צמצום השמחה מצד עצמה, א"כ היא ראויה לכל שלם, ע"כ לא אמר ר"ז משום „וגילו ברעדה", כ"א משום „בכל עצב יהיה מותר", והיתה התשובה „תפלין קא מנחנא", היינו מפני שבאמת השמחה היא שלמות לנפש ומביאה לכל מדת טובה, וצמצומה היא חסרון בעצם, אלא שהדבר הוא הכרחי לצמצמה מפני לב האדם שלא תזוח דעתו עליו, אבל כאן שהתפלין כבר הם שמירה מעולה לגבולי ההריסה האפשרית ע"י השמחה לבא במדות טובות ומוסריות בכלל, שוב אין ראוי לגרע חק השמחה, המוסיפה שלמות אל השלמים העוסקים תמיד בחכמה ועבודה. שכל מה שיהיה לבם יותר רחב משמחה, יטיבו יותר לעצמם ולזולתם :

ז

„ת"ר איזהו ע"ה כל שאינו קורא ק"ש ערבית ושחרית דברי ר"א, ר"י אומר כל שאינו מניח תפלין, בן עזאי אומר כל שאין לו ציצית בבגדו, ר' נתן אומר כל שאין מזוזה על פתחו, ר' נתן בר יוסף אומר כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לת"ת, אחרים אומרים אפילו קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה ע"ה" (שם מז).

לבד ההערות הכלליות שמרוממים את האדם בכללו, שישים מגמתו להצד המעולה שבחיים שהוא צד השכלי שבו, בין מצד הרגש הקדוש בטבע, בין מצד האמונה בכלל, אעפ"י שרחוק הוא עדיין מהרגש בעצם טבעו, שהמה כלולים באכילת חולין בטהרה, ועשור מעשרות כראוי, המנויים לעיל בברייתא הקודמת, עוד נצטיינו נקודות כלליות, ולפעמים פרטיות שמהם מסתבבים ענינים כוללים בכל דרכי המוסר- הישראלי והאנושי, שאם יהיו לקנין לאדם יהיו מגן בעדו שלא יפול ברוחו ממעלתו הכוללת, וימצא לבבו ישר ונאמן עם תורת השם ית', וכל דבר הק ומשפט בתורה וכמצוה יהיה קרוב ללבבו.

והנה עם כל ההסכמות הכלליות שכבר הסכימה עליהם דעתו של אדם, לשום מגמת פניו אל האור העליון ודרך ד', וצריך הוא לחדש את הציור בפועל באופן קצר הכולל את כל היסוד עם סעיפיו, לבל יהיו הדברים עמומים בלבבו. ועל חדוש הציור באה מצות ק"ש שחרית וערבית כמו שבארנו במקומו (לקמן סג) במאמר „תדע שהרי אדם קורא ק"ש שחרית וערבית, ועבר א' לא קרא, דומה לו שלא קרא ק"ש מעולם". כי חדוש הציור הוא תנאי המוכרח לשלמות האדם, באשר הוא אדם. כי בעבור איזו תקופה זמנית קצרה ולא יחדש את ציוריו

להשיקם

להשיקם במקור האמת, כבר יצמחו על תלמי הלב ציורים הפכיים, משרירות לבו של אדם המתאוות לו. דרכים נהפכים לפי ראות העין החצוני שהוא ההפך מיסודו של האמת הגמור המבורר, אמנם זה החדוש הציורי לא יעמוד גם הוא לעולם בתקפו כל זמן שהוא קשור רק ברגשי לבבו וטבעו של האדם, כי מי יודע את רוח האדם, ולפעמים ממקרים רעים מוסריים או חומריים מתקלקלת תבונתו, ולא נותר ברגשו רושם ניכר מתבונה טובה, ועלול הוא לחדש על־פי תבונתו העצמית, דרכים עוקרים כל מטעי האמת אשר שתל על תלמי לבבו בימים מקדם, ע״כ צריך, האדם ביהוד האיש הישראלי,—שדרכי מוסריו הם נעלים מההשקפת הפשוטה הטבעית, וצריכים לו מעלות הרוח רוממות, עד שיכיר ערך הדרכתו ע״פ התורה האלהית במה נשגבה היא—,שיהיה לו מקלט בטוח וערובה נאמנה שע״פ יחדש ציוריו כמו שהם בטהרת אמתתם.

וזאת היא סגולת התפלין, שהם עוזרים את לב הבשר והמוח החומרי להוציא אל הפועל הגיוני מוסרם הזך שראוי להם בעצם טבעם. אמנם באשר המה בשר, ויוכלו להתקלקל מסערת רוח יצר לב האדם, ע״כ „התפלין הם עוז לישראל״, שבהם כלולים יסודי הדעות הטהורות ורגשי הלב הטהור והנאמן, באופן שמור מכל פגע. וכדי להוציא הבטחון שלם מהחדוש הרגש של ק״ש, צריך עמו תפלין, „וכל הקורא ק״ש בלא תפלין כאילו מעיד ע״ש בעצמו״, (לעיל יד) כי מה בצע באמור האדם הציורים בפיו, אם תתקומם בקרבו רוח עוקרת בפועל לכל הנשגב והוד הקדושה. אמנם התפלין הם מגינים, להורות בפועל, כי לא אל רעיון לבבו יפנה, כ״א להעריך רעיונו כפי מה שיוכל להיות מושוה עם האמת הגמורה העומדת לעד בלא שנויים, החקוקה במכתב אלהים, ע״כ להחדוש הענין שבק״ש, צריך לבטחון הרעיון שבתפלין. אמנם עם חוזק הרעיון בבטחונו וחזוקו, צריך האיש הישראלי לחוק בלבבו איך שהמוסרים הכלליים כולם מקושרים הם בצאתם לפעלם בתנאים מוכרחים עם כל מעשי המצות ודקדוקיהם, ומכל נימה ונימה של דקדוק מצוה יבנה בנין המוסר הישראלי לאות ולמופת לדעת את ד׳ באמת ולקנות בפועל את כל התכונות הישראליות, לעד לעולם. וע״ז באה מצות ציצית, בכנפי הבגדים. הבגד עצמו הוא חצוני לאדם, וכמה רחוק הוא הכנף, ויותר רחוקה היא הציצית, שאפשר להם ג״כ להיות נגררין ע״ג כסתות, ומ״מ היא כוללת את זכרון כל המצות למניגם, בדיוק פרטי, והיא מקשרת את האגד של עמודו־של־עולם הבנוי מדעת ומעשה ודיוק היושר בפלס נכון, וכל זמן שלא תהיה קנויה בלב האדם בישראל הדעה הזאת, אף אם יבואו בלבבו מדעיים מוסרים כלליים, עוד לא יוכל להיות נבנה בבנין קיים לעזור בבית ישראל, כמשפט ת״ח שהם בוני הבית „אל תקרא בניך אלא בוניך״ (לקמן סד), נמצא. שאל חדוש הרעיון ותוקפו, צריך קשורו אל הפרטים המעשים כולם, אמנם על כל אלה, יסוד האדם הוא מדעו, וכח המדע הפנימי שבאדם ראוי ביחוד שיתאשר אל דרך האמת, וכל אדם יש לו כפי ערכו תוכן מדע פנימי,

שהוא

שהוא מגמת כל ציוריו כולם. וכבר בארנו בס"א, שלזאת המטרה תבוא המזוזה, שהיא דרך ביאתו של אדם לביתו. מנוחת האדם בביתו, היא הכנה לקליטת עומק מדעו. כשם שפזור נפשו ברחוב ובעסקי בני־אדם מביאים לפעמים ג"כ הרחבת ההכרה, אמנם עומק ההכרה והתישבות הציור ע"פ הכח המדמה, שאינו ראוי להיות משתלם, כ"א אחרי טהרת העומק השכלי, וכמש"כ "ונביא לבב חכמה", (תהלים צ), וצד החכמה היא עדיפה מצד הנבואה (ב"ב יב), שגמר הנבואה צריך לכח המדמה שהוא כח קרוב לחומריות, אלא שאינו בא להשלמתו כ"א עד היות בה השכל בתכלית עומקו וטהרתו, ע"כ לחוק בלבו של אדם באופן חזק את יסודי המוסר והעבודה, צריך שכל ההשתדלות המדומה מחדוש הרעיון בטחונו וקשורו בפעלים, יהיו צבורים בעומק מדעו האנושי, שתהיה בו הדעה התוריית קבועה בעומק הכרתו, ומזה יבא לתכליתו גם ציורו המדמה שהוא היכל השכל המעשי, ע"כ צריך לזה מזוזה בפתחו, להשלים אל החדוש, הבטחון והקשור ג"כ ההכרה הפנימית לכל צדדיה.

אמנם כל אלה הם הכנות שכליות, אבל יסוד הכל תלוי בלב וברצון האדם, ורצונו של אדם מתגלה בתקותו, ותקות האדם היותר אדירה היא הצלחת בניו, ע"כ רק בזאת יתקיים כל הבנין המוסרי ויהיה האות נאמן שנקלט בקרבו רוח הדעת ויראת ד' באורח קיים, כשממלא בפועל תקותו העסוקה ביותר ע"פ ההדרכה התורית, שגם אם המקרים שלטו בו ולא בא בעצמו לדעת תורת ד', מ"מ יגדל בניו לת"ת. אמנם היסוד הכללי הוא שצריך שיהיה המדע קבוע בקרבו והרצון חזק בלבבו לשאוף אל אור ד' וטובו האצור בתורת ד' התמימה, ושלמותו הוא כשיהיו הכללים ערוכים ברוחו באורח נכון, והפרטים מובנים בהתאמתם וקשורים אל הכלל, בדרך הכרה ורגש, או בדרך אמונה כוללת בהירה, ע"כ ס"ל לר"מ שאי אפשר להדעה השלמה של הכרת הכללים וקשר כל פרטי התורה והמצוה בהלכות ודקדוקיהם, להתאמת בלבבו של אדם, עד שיהיה קרוב הדבר בלבבו לאהבם ולקיימם, כ"א כשיכיר בעצמו את הידיעה איך הפרטים יוצאים מתוך הכללים, והוא "שמוש ת"ח" בדעה וסברא לעמוד על עומקה של תורה, ורק אז יצא מכלל ע"ה, אבל שתמסר הדעה הנשגבה הרחבה והעמוקה של עבודת ד' בכל תכונתה להיותה קבועה בלבבו של אדם, מבלי שיעמוד בעצמו על אורח דרכי הוצאתם של הפרטים והתאמתם, א"א, ע"כ מוכרח ג"כ שעם "שקרא ושנה" יהיה ג"כ "משמש ת"ח", ובזה נתבארו כל גדרי ע"ה השליליים לכל חד כדס"ל בהיותם כולם נקודות מרכזיות פועלות בפעולתן, ומראות מתוך כך בערכם החיובי על התוכן הנפשי של הנאמן ביראת ד' התמימה הראוי לאדם מישראל בבואו להשתלמותו, והם לעדה לו שיהיו כל בניו למודי ד', נגד חדוש הרעיון הכללי של התרוממות החיים בכללו שהם נכללים באכילת חולין בטהרה, ומעשרות השנויים לעיל. אמר, ק"ש שחרית וערבית. ונגד בטחונו, אמר, כל שאינו מניח תפלין, נגד קשר הפעלים — כל שאין לו ציצית בבגדו, ונגד עומק ההכרה — כל שאין

לו מזוזה בפתחו, נגד יסוד התקוה בחיים — כל מי שיש לו בנים ואינו מגדלם לת״ת. ונגד ברור הידיעה, אמר ר״מ: „אפי׳ קרא ושנה ולא שמש ת״ח הרי זה ע״ה", כי רק כשעיניו יחזו מוצא ההלכות מרחובות מבועי כללותיהן אז יבחין מתוך הפרטים עוצם כח הכללי, ומתוך ברור הכללים ויהושם ההוק אל הפרטים, ינלה כחם והודם של הפרטים, איך שכולם נתנו מרועה אחד, ועל כאלה נאמר (תהלים פד): „אשרי אדם עז לו בך, מסלות בלבבם. עוברי בעמק הבכא מעין ישיתוהו גם ברכות יעטה מורה. ילכו מחיל אל חיל, יראה אל אלהים בציון. ד׳ צבאות, אשרי אדם בוטח בך".

וכלל מציאות היחש האמתי של הפרטים אל הכלל הוא היחש שבין תורה שבע״פ לתורה שבכתב, ע״כ „אפי׳ „קרא" תושב״כ „ושנה" בתורה שבע״פ „ולא שמש ת״ח" להשכיל אל היחש שלהם זה אל זה „הרי זה ע״ה", כי הידיעה תשלם רק בדעת קשר חלקיה. העוז יתן כה אל המסלות הפרטיות שבלבבם, וגם שהדרך רחוקה, והפרטים מיגעים „במחשכים הושיבני כמתי עולם" (איכה ג), א״ר ירמיה: זה תלמודה של בבל" (סנהדרין כד) „עוברי בעמק הבכא מעין ישיתוהו", שמהפרטים הרחוקים דוקא תצא האורה להשכיל כח הכלל הנהדר, „גם ברכות יעטה מורה", המלמד הפרטים בדיוק, שנראה כאילו אינם בכלל הברכה הכללית, שמתברכת מפלג־אלהים של המדע העליון הכללי, „ילכו מחיל אל חיל", בקבוץ הפרטים למערכות שלמות, וממערכה לגבוהה ממנה, „יראה אל אלהים בציון", שמה מקום מרבזה של כנסת ישראל, מקום התכלית הכללית של תורת ישראל בכללה, והיא שעמדה להם לישראל להוליכם בעסקי הגליות וים הסוער של המון עמים רבים, ולא עזבנו הסדו. „ד׳ צבאות", שכל צבאי צבאות שלו „אשרי אדם" משלים את הצורה האנושית, לכל פרטיה וכלליה, עד באו אל תכלית זה ספר תולדות אדם, ומזה ימשך שיהיה „בוטח בך", „מציון מכלל יופי אלהים הופיע" (תהלים נ) שם הוא כלל יפיו והודו, שאמתת ההוד הוא בהשלמת כל הפרטים וערכם הנעים והמהיק, וזהו מקום בית מקדשנו שהוא נויו של עולם, בית תפלה לכל העמים, ומקום ששם חותכים את ההלכות, ששם סנהדרי גדולה יושבת והוראה יוצאה לכל ישראל:

יא

„אמרי ליה, חזינן בר חמרא דקאי אאיסדן ונוער, לאביי א״ל מלכא הוית וקאי אמורא עלך, לרבא א״ל פטר חמור גהיט מתפלך, א״ל לדידי חזי לי ואיתיה, א״ל ואו דפטר חמור ודאי גהיט מתפלך". (שם נו)

החמור הוא סימן ההכנעה הגמורה וקוצר הדעת, שלא ידע כי אם אבוס בעליו. והוא בערך בטול דעת האמורא אל החכם שדבריו יתרגם, באשר איננו רשאי להשתמש בבשרונו כ״א להיות עיניו ולבו רק לאשר יאמר לו החכם, בין יסכים על דבריו או לא,

 כי

כי לא לו המשפט (עי' רמב"ם ה' ת"ת פ"ד ה"ג ובהשגות הראב"ד שם). אמנם גם ענין החמריות הוא ג"כ מיוחס אל החמור, וע"כ נתנה ג"כ מצות פדיון פטר חמור להעיר על ההתקדשות מהשתקעות בחומריות גסה, לא כמצרים "אשר בשר חמורים בשרם", (יחזקאל כג) והנה הפדיון יורה לנו שאמנם צריכה ההומריות להיות נמצאת ונערכת, אלא שצריך שתתעלה במעלות הקדושה. בר הדיא בהיות עינו צרה ברבא דלא יהיב ליה אגרא, צייר לו מעוט יחשו אל החמריות באופן המורה חסרון הצלחה חמרית, ובר חמרא קובל עליו וצייר בזה אות שהיה יכול לסמן עליו ענין רע, ע"כ "א"ל פטר חמור נהיט מתפלך", המעשה המקרי הזה איננו בודד ויש לו יחש אל רבא, המרוחק מעניני ההומריות ומשולל מהב, אמנם באשר אי אפשר להיות האדם באשר הוא חמרי נעתק לגמרי ומשולל מחמריות, ע"כ היה הפתרון בהיות הוי"ו נהיט, המורה כי הצורך הראוי להיות החומריות באופן מלא, במלא צרכיה וסעיפיה השונים הנה לא תהיה כ"א חסרה ומצומצמת. ויחש פעולת כתב התפלין על נפש הנושאם, וקשרם אל הכח הנפשי, העולה במדמה ובחלום, הוא אחד מלולאות המסכת של המציאות הגדולה הכללית, ודוגמא לזה פועלת גם ההיפנטיות לפעמים להיות בערך יחושי גם אל הכתב הנתון ביד הנפש המתפעלת מפעולות באלה, וזהו מאשר הפעולות והרעיונות יש להם יחש אל הדברים הנפעלים עבורם, בערך האותיות אל הדעות, והפעולות המקריות אינם ג"כ נעזבות כ"א יש לכולם ערך וסבה, מקביל אל נפשיות נושאיהם ועניניהם הכלליים והפרטיים, שמתגלות לפעמים מתוך הערבוביא הנראית לעיני בשר בהילה של המציאות הגדולה:

יב

"א"ר יוחנן אחורי ארי ולא אחורי אשה, אחורי אשה ולא אחורי ע"ז, אחורי ע"ז ולא אחורי ביהכנ"ס בשעה שהצבור מתפללין, ולא אמרן אלא דלא דרי מידי, ואי דרי מידי לית לן בה, ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא, ואי איכא פיתחא אחרינא לית לן בה, ולא אמרן אלא דלא רכיב חמרא אבל רכיב חמרא לית לן בה, ולא אמרן אלא דלא מנח תפלין אבל מנח תפלין לית לן בה". (שם סא).

המעלות שיש לסנות בנזקין והפסדים שהאדם צריך להזהר מהן, ארבע הן. נזק גופני, נזק מוסרי, נזק שכלי, וכל אלה הם מה שנוגע לעצמותו הפרטית, נעלה אמנם מכ"ז שהוא הענין הרביעי, נזק גופני מוסרי או שכלי המסתעף לתקלת הרבים, שממנו צריך להזהר מכל משמר. אחורי ארי—נזק גופני, ולא אחורי אשה—נזק מוסרי, אחורי אשה—נזק מוסרי, ולא אחורי ע"ז—נזק שכלי בדעות, שיכול להחריב את כל בנין אשיו האמתי של האדם עד היסוד, אחורי

ע"ז

ע"ז, ולא אחורי ביהכנ"ס בשעה שהצבור מתפללים, — ההוראה ביד רמה, להתנגד ולזלזל בקדושת העבודה והמצות בהיותו סמוך ונראה לאחיו בני בריתו, היא רעה גדולה מאד, המכלה כל חלק טוב מהפרט ומהכלל, כי בזה יהפך האדם למזיק ומהרס אשיות האומה, וקדושתה הכללית, הולכי אחורי ביהכ"נ בשעה שהצבור מתפללים, רבים המה בתוכנו בעונינו, והם מכאיבים כ' חלקה טובה בישראל, בפרשם עצמם מן הצבור, ובוררים דרך לעצמם, הם מרבים שנאה ומשטמה בישראל, מפירים יראת אלהים מלב נגינו, ומעותים את כל הישרה. **ולא** אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא כו' יש בזה הערה, כי לפעמים יזדמן איש גדול בעמיו נפרד מעט מהמנות בעניני מנהגי כלל העדה, מפני שכונתו לשם שמים, וברר לו דרך ופתח אחר לבא לאותה המעלה והקדושה עצמה שכל הצבור מבקשים אותה, הוא למשל לפעמים א"א לו להתפלל עם הצבור מפני שתפלתו היא ארוכה ביותר, או שתורתו אומנתו, וכיו"ב דרכים גדולים, כיון שכבר ברר לעצמו דרך מפולש, לא נוכל למנות דבר זה בכלל פרישה מהצבור, המזקת, מאחר דאית ליה פתחא אחרינא. **ולא** אמרן אלא דלא רכיב חמרא, ולא דרי מידי ולא מנח תפלין אבל איכא חד מהני ל"ל בה", כיון שדבר כאן על ההשחתה היותר רעה של הפרישה מהצבור, צריך להבחין, כי לא נמנו בזה כ"א המין היותר גרוע, שהשבו במעלה ירודה, יותר מהולך אחורי ע"ז, דהיינו שהוא שמוקע בתאות חומרית ואינו מושל ביצרו החמרי, ע"כ לבו נוטה לפרוש מן הצבור ללכת בשרירות לבו. האות המשלים לזה הוא, שאינו נושא בעול עם הצבור בענינים הכלליים, וגם פורש הוא מן הצבור בענינים המוסריים השייכים לעבודת ד'. אבל בהיות לו עדיין שם וזכר בישראל, מצד תכונות טובות, שהוא מושל ביצרו ולא נמשך אחרי תאות בהמיות, ודאי ישוב להתחבר עם הצבור בכל הדרכים, ויש לו תקוה, או מפני שהוא עכ"פ נושא בעול הצבור, הדבר מוכיח שבקרב לבו פנימה יש אור של קדושה וזיק יהדות שישוב לתהיה בהזדמנות הסבות תמוכשרות, ואינו אבוד לנו לגמרי, או שהוא עכ"פ ירא ד' שומר תורה ומצוה בחפצי שמים, דבר זה המגביר יראת ד' בלבו של אדם ודאי יביאהו לחזור למוטב ולהשתתף עם הצבור בכל דרכיהם, ואין לכללו עם הכת הגרועה הנבדלת לגמרי. והיינו „דלא רכיב חמרא", רוכב ומושל על חמרו ותאותיו, „ודלא דרי מידי", לשאת בעול עם הצבור, „ודלא מנח תפלין", שכוללים כל התורה כולה (שמות יג) „למען תהיה תורת ד' בפיך —הוקשה כל התורה כולה לתפלין" (קדושין לה), „אבל אי איכא חד מהני לית לן בה", אינו במדרגה היותר גרועה, ויש לו תקוה, עם שהוא צריך תקון, "אבל מצוה גוררת מצוה וסופו שישוב הוא או זרעו, עכ"פ משארית ישראל יהשב לסעדו ולקרבו :

מפני

יג

„מפני מה אין מקנחין בימין אלא בשמאל, אמר רבא מפני שהתורה נתנה בימין, שנאמר (דברים ל"ג) „מימינו אש דת למו", רבה בר בר חנה אמר מפני שהיא קרובה לפה, ורשב"ל אמר מפני שקושר בה תפלין, רב נחמן בר יצחק אמר מפני שמראה בה טעמי תורה. כתנאי, ר' אליעזר אומר מפני שאוכל בה, ר"י אומר מפני, שכותב בה, ר"ע אומר מפני שמראה בה טעמי תורה". (שם פב)

הימין מתיחש יחוש של ערך ורושם אל הענינים הרוחניים, מול הענינים הגשמיים שראוי להכירם בתור חלושים מהם, כערך ימין אל השמאל, להכיר שחזקו של עולם וקיומו תלוי ביותר בצורתו הרוחנית, בערך חכמתם של הבריות ויתרונם הרוחני, לא בכחם הבשרי המגושם, ולמעלה בקודש — מ י מ י נ ו אש דת למו.

„רבב"ח אמר מפני שהיא קרובה לפה". פיו של אדם, שהוא משמש באחת, לענינים הרוחנים הנעלים, של הדבור, ולענינים הגשמיים, של אכילה ושתיה, מורה שעניני החמריות לא נוצרו להיות עומדים לבוז, כ"א להתעלות בערך מכובד, באופן שיהיו ראויים להשתמש בכלי אחד עם הרוחניות והמעלות האמתיות. ע"כ הימין הקרובה לפה. היא ראויה להכבד בהמנע כפי האפשרי משמוש המורה על פחיתות צד החמרי של האדם, כי על־ידי פעולות ההולכות לימין — לצד השכל והמעלה — אף בגשמיותם, יתעלה על ידם האדם, אל מצב הכבוד וההתנשאות מכל דופי ובושת.

„רשב"ל אומר מפני שקושר בה תפלין". יתרון הימין על השמאל הוא נערך ג"כ לעומת יתרון כח פועל על כח מקבל פעולה, יתרון צורה על החומר. האדם הוא פועל ונפעל, עיקר יתרונו הוא מצד היותו פועל לא מצד היותו נפעל, „הצדיקים לבם ברשותם" (מדרש רבה תולדות) והם פועלים, „הרשעים הם ברשות לבם" והם נפעלים. ע"כ יתרון צד הפועל על צד הנפעל ראוי שירשם באדם בכל דרכיו. וביותר בהנטיות המוכרחות למצב הבהמי שהוא מצד הנפעל שבו, שיתעודד להתרומם אל צד הפועל שבו, הצד הימיני, שהוא הפועל, פועל ג"כ אותה היד בהפעולה התורית, של קשירת התפלין, וצד השמאלית היא הנפעלת—מקבלת הפעולה, כערך החומר אל הצורה.

„רנב"י אמר מפני שמראה בה טעמי תורה", ההכשר לקבל רושם של התרגשות מצד ההשכלה הוא היתרון האפשרי של החמריות, והימין בהיותה קרובה יותר לקבלת השפעה מתכונות השכליות ניכר הדבר בה, בהתנודדה ע"י ההתרגשות של חפין הוראת טעמי תורה, והוא לעדה שהיא קרובה יותר אל חוג השכל והקדושה, וראויה לכבוד.

„כתנאי, ר"א אומר מפני שאוכל בה". יש אדם שעומד במצב מוכרי כזה, שדרכיו החמריים עומדים באורח ישרה בתור הכנה לדברים הרוחנים, והמעלה הזאת של התאחדות החמריות היא השנויה

בלשון

בלשון „קרובה לפה", אמנם המעלה היותר שלמה היא שתהיה כ"כ ישרה נפשו של אדם, עד שכל דרכיו הם מכובדים לעצמם, החומריות והקדושה השכלית, הם לא לבד דבקים ביחש שכוני, כ"א ג"כ מעורבים בהתחברות מזגית. למעלה זו יש יתרון לא מצד קרבתה לפה כ"א מצד שאוכל בה, אמנם עוד יש יתרון יותר גדול בפעולות החמריות שמצד זה ראוים לכבוד חלקי הגוף, להכיר יתרונם בנטיתם המעולה אל צד המעלה, שהרי לא רק לזמנו ודורו של אדם ישאירו הכחות הגשמים את הפעולות הרוחניות, כ"א לדורות, לעד ולעולם. וראוי שיחקק יתרון הימין על השמאל, כערך יתרון ההוה, והדור שהוא עומד בקרבו כשהוא נערך לבדו, לעומת כל הטוב שאפשר להשפיע על העתיד והדורות הבאים, שבאופן מוחש פשוט, יתגלה בכתיבה של דברי תורה חכמה ודעת ומוסר השכל, וה"ה לכל המעשים הקיימים, וקבועים לדורות. לאלה ב' מערכות הפעולות, ראוי לחלק את יחש הימין מול השמאל, ולתן יתרון לימין, למען יתעורר האדם לתן יתרון אל הדברים הטובים שראוי לו לעבוד בשביל הכלל בתור נחלת עולמים, יותר במה שהוא יכול לעבוד בגללו בתור ההוה, העובר ובלתי מתקיים, ומפעולות קטנות באות תוצאות גדולות, וההוה פונה תמיד אל הנצח:

יד

„תני דבי ר' ישמעאל יוצא אדם בתפלין בע"ש עם חשיכה, מ"ט כיון דאמר רבה בר רב הונא חייב אדם למשמש בתפלין כל שעת ושעה ק"ו מציץ מה ציץ שאין בו אלא הזכרה אחת אמרה תורה (שמות כח) „והיה על מצחו תמיד"—שלא יסיח דעתו ממנו. תפלין שיש בהן אזכרות הרבה עאכו"כ. הלכך מדכיר דכיר להו" (שבת יב)

התפלין הם מיוחדים לימי החול, „יצאו שבת ויו"ט שהן עצמן אות" (עירובין צו). הערכת הדבר בכלל הוא, כי לאדם נחוצה התקדשות חצונית כדי לבא על־ידה אל הפנימית העצמית, הכלית מעשים רבים תוריים הוא כדי לשמור את נקודת הקדושה הפנימית, שגלוי וידוע לפני יוצר האדם ב"ה שלא תהיה נקנית לאדם כ"א ע"י אותן הפעולות, ולפי ערך התגברות הקדושה הפנימית העצמית באדם תוכר פעולת הדברים שמסמנים הקדושה החצונית בפעולות מעשיות להביא אותו לכך. כדי להורות שהקדושה העצמית היא העיקר, אסרה תורה באות התפלין, שהוא יסוד להוראת ההרשמה החצונית של קדושת המעשים, למען יבא האדם על ידם לקנות הקדושה העצמית הפנימית — „למען תהיה תורת ד' בפיך". ושבת ויו"ט א"צ אות, משום שבהם צריך האדם להתעלות מצד פנימיותו, עד שלא יהיה צריך סעד הצוני לתמכו, והוא לאות על פרטי דברים, בהליכות היחיד והצבור, שכפי הנפילה הפנימית, כן

צריך

צריך שיתמלא המקום לתת סעד, שלא יפול האדם הפרטי או הכללי בנופלים, מקדושתו החצונית, ע"כ מצד הנפילה הגדולה של כלל האומה, שגרם בעונינו פזורנו הגדול ורחוקנו מבית חיינו, יחד עם זה עצמו גרם, שנשתכחה תורה והלכה ברורה, ונתרבו הספיקות, ועם רבוי הספיקות יצאו בהכרת תולדות של חומרות, שבכלל נתרחב חוג המעשי. ומאת ד' היתה זאת, שההתרחבות המעשית היא משיבה את האבדה הרוחנית של עצם זוהר הנפש שהועם ע"י הירידה הגדולה של האומה, ואלה הדברים שהם בערך יסודה של תורה ועיקרה—חצונים, הם מקיימים את האומה בקדושתה ואמונתה, לשם ד' אלהי ישראל. והנה צריך האדם להזהר, להוקיר מאד כל הדברים החצונים שגורמים לשמור הקדושה הפנימית בכל חומרות הספיקות שבהם ולדעת שכ"ז שעוד לא שבו לנו כל מחמודינו מימי קדם, כל־זמן שאין לנו מלך, נביא, וסנהדרי גדולה במקום אשר בחר ד'—בביהמ"ק, שתצא מהם תורה לכל ישראל בלא שום ספק בהוראה. כל הזהירות הזאת בכל החומרות הבאות מצד הספיקות הם הם יסודי חיינו, וכי בעזיבת אלה הדברים שע"פ ההשגחה הוכנו מראש לשמור את הקדושה הפנימית הישראלית בעצם הירידה תוכל לגרום תוצאות רעות ומרות מאד. דומה לדבר שהתפלין שהם מיוחדים לימי החול, אמנם בשבת ויו"ט ימי העליה והקדושה ,,הם עצמם אות" אין צורך בלבישתן, אמנם, חלילה לדחוק בזה את קצם, ויוצא אדם בתפלין ע"ש עם חשיכה, וכך היא המדה, שהרי עוד לא זרחה שמש הקדושה העצמית, וצריכים התפלין לפעול פעולתן ,,למען תהיה תורת ד' בפיך", עד שיופיע אור קדושת השבת, והקדושה החצונית של התפילין תתמלא ע"י קדושת השבת הפנימית. וכן בעניני כלל האומה, שהדרכים החצונים הרחבת התורה, בקיומה שנתוספו כמה דברים מצד הספקות שתולדתן היא הגלות והפזור, וחסרון שופטינו ויועצינו, אמנם בין כה וכה הרי האומה מתעמקת במדה יותר רחבה במעשים של עבודת ד', מדקדקת במצות לכל צרדי ספיקותיהן, שומרת שני ימים טובים בגליות, מפרשת שתי חלות בסוריא, שעליהם אמרו חז"ל (במדרש רבה שה"ש א') ,,שמוני נוטרה את הכרמים, על ש.כרמי שלי לא נטרתי" — על שלא שמרתי יו"ט אחד שתקנו באר"י הריני משמרת שני ימים טובים של גליות בחו"ל" כו', אבל לאחר שגרם המצב ובאת הירידה, היתה התרחבות הקיום המעשי, אע"פ שבא מצד ספיקות — שסבתן היו קלקולים לאומיים —, גורמת קיום והצלה והשבת רוח הקודש הראוי להיות מלא בעם ד' בלבותם, והזמן שישוב המצב לשנים קדמוניות שתהיה התורה כולה מבוררת יוצאות מן המקום אשר יבחר ד', הספיקות יתבררו, ויחסרו לפי זה כמה ענפים מעשיים, שהיו מורגלים באומה מפני הספיקות, שבהיותם נעשים המטיבו והגדילו את הקדושה הישראלית באומה, כי רבוי המעשים לשם ד' מקרב את הלב לאבינו שבשמים, אז בעת המאושרה יופיע אור ד' וכבודו, סגולת הקדושה הכללית, אור ד', הנבואה, ורוה"ק שהיא סגולה מיוחדת

מיוחדת לישראל—ישובו לנו, ותמלא הקדושה הפנימית את מקום הקדושה החצונית של אלה המעשים שהם בערך תפלין לימי החול, לעומת קדושתן של שבתות וימים טובים עצמן, אבל עם חשיכת יוצא אדם בתפלין, וחלילה להניח את הפרט או הכלל בלא מגן של הקדושה החצונית עם כל פרטיה והרחבותיה, כ"ז שלא באה בכל תקפה ועוזה הקדושה הפנימית „יום שבת קודש" שרמז ג"כ ליום שכולו שבת, שפדויי ד' ישובו ובאו ציון ברינה ושמחת עולם על ראשב.

„מ״ט, כיון דאמר רבר"ה חייב אדם למשמש בתפלין בבשו"ש

ק"ו מציין כו" החיים מחוברים הם מתכליות ואמצעיים, המאושר ההולך בדרך ד' הוא לא יחליף את האמצעיים בעצם התכלית, מי שלא ישרה נפשו בו יאבד דרך ויטבע בים החיים בהיותו מושך באמצעיים של החיים להסיר מלבבו התכלית שלהם, הידיעה בערך התכלית של החיים, לא תהיה בכל הנפשות בשוה, אמנם „כל מעשיך יהיו לשם שמים" (אבות פ"ב) כבר באר הרמב"ם (בשמונה פרקים,) את הגודל מה שאמרו בו ז"ל, למצא נקודה מרכזית לכלל החיים, שכל פרטיו אליו ישובו אבל ההשכלה מהו חפץ ד' בעולמו ומהי המגמה העליונה של החיים, כפי גדולת האדם בחכמת אלהים וביושר לבב כן ישכיל יותר אל דעת יסוד תכלית החיים.

והנה האיש הגדול ישכיל בגדל דעתו את הנקודה היותר נכבדה שהיא באה משפע הכלל של הנקודה העליונה שכבר השיגה ברוממות נפשו, סוד הרצון האלהי בכלל המציאות, וקשר הרצון העליון הזה בפרטים הרבים ובהליכותיהם השונות, אמנם כלל האנשים שלא יוכלו להשיג עד המעלה הרמה הזאת אי אפשר להם להשיג במושג אחד את כלל התכלית האלהי, ע"כ יתפזרו להם המרכזים בתכליות שונות, ויהיה אצלם, התורה והעבודה החסד והרחמים, החכמה והנבואה וכיו"ב, כל אחד ממלא תעודה נכבדה תכליתית, כי באמת כדאי הוא כל חפץ נכבד לעצמו להיות נקבע בתור תכלית להפץ העליון בחיים, ואל כל אחד מאלו המרכזים שישיגום לפרטיהם יוכלו לצייר המון מעשים והדרכות השייכים לו, ובזה ימצאו דרכם בחיים, עד שיתרוממו יותר וכל מה שיתרוממו יותר ישינו את אחדות התכלית ביותר, עד שלפעמים יוכל איש להשיג בראשית דרכו, את התכלית הכללי מפוזר בכל מעשה טוב, בכל מצוה פרטית, במדה בפני עצמה, וכשהכרתו תתרחב ישכיל איך המצות הרבות ומעשים טובים רבים מתכנסים לקומם תכלית מאוחד נשגב ונעלה, שהוא חפץ ד' הפנימי, תתכנס אצלו השגת התכלית תחת היותם בנקודות מפוזרות,למקום אחד נשגב,עד שברום מעלת הדעת וההשגה הטהורה שיכול לכנס את כל פזורי התכליות אל מקום אחד, חפץ ד' בעולמו, שהוא ית' אחד ושמו אחד.

והנה מובן הדבר שלפי ערך גדולת השגת התכלית, כן יהיה הרושם שיעשה על הנפש להמשיך כל פרטי מעשיה ודרכיה אליו, ע"כ אינו דומה דבקות הנפש להיות הולך אחרי ד' ודבק בחפץ העליון בשמחה ולב

ולב טוב, למי שעדין עומד הוא באמצע דרכו, ותכלית החיים והמציאות צריכה לפי מדעו להתפזר על עברים שונים, למי שכבר השיג עומק החפץ האלהי, לפי ערכו וכבר נתכנסה אצלו התכלית האלהית אל מקום אחד רם ונשא.

והנה הכהן הגדול שכשהוא כתקונו, מצד יחסו הכללי ראוי להיות ברום מעלת המוסריות, והדעת את האלהים לאמתתה, לו צריך שיהיה נשקף המציאות כולו, וכל ארחות החיים הרבים, בכל אחדותם. ע"כ אין צריך בציין הקודש, כ"א אזכרה אחת .קודש לד", אמנם לא כן היא מעלת האיש הפרטי, ובכה"ג בעצמו בהערכתו הפרטית, הוא צריך לפזר תכליותיו, ועל כל חפץ יקר ערך יקרא שם ד' עליו שבאמת הכל, כל דבר קדוש וטוב, כל קדושה תורה ומצוה, נאצל משם ד' הכללי, הכל הולך אל מקום אחד, אבל מהסרון כח לכנס הכל בכלל אחד צריך להתפזר בפרטים, ולהסתכל בתכלית כ"א בפ"ע, בשם ד' הנקרא עליו, עד אשר יבא לתכלית החיים על ידם. „נר לרגלי דבריך, ואור לנתיבתי" (תהלים קיט) ע"כ תפלין יש בהם אזכרות הרבה.

והנה המגמה הפנימית היא צפונה בלב, והיא צריכה לישר את הדרך החיים בכל מעשה האדם להיותם קודש לד', ומעתה למדנו כמה האדם צריך להזוק מעשי לשמור בקרבו את הנקודה התכליתית, שם ד' שנקרא עליו, שגם הכהן הגדול, שרמה מעלתו, והשגתו כוללת את אחדות התכלית הכללי, עד שדי לו באזכרה אחת, מ"מ צריך שלא יסיח דעתו ממנו, אע"פ שגדול הרושם בשפעו הקדוש העצום מאד, עאכ"ו תפלין שיש בהם אזכרות הרבה, שאי־אפשר שיהיה הרושם כ"כ נשגב שהרי עוד צריכים האזכרות הרבות לבא למקום אחד, לאזכרה אחת, ועומד הוא באמצע הדרך, כמה צריך להזהר מהיסח הדעת, וזה המשמוש המעשי, יעיר את האדם בכלל על חובת השקידה במעשי התורה והמצות, להוציא מלב המתחכמים המתפתים שישינו את הנקודה הפנימית שבאור התורה, גם בעזבם המשמוש שבתפלין—המעשים שבפועל, שהם נתכוננו מאת נותן התורה, ויוצר רוח האדם בקרבו, איך לכונן על־ידם את רוחו אל תכליתו הנשגב, לסדר אורח חייו בדרכי צדק שיובילו אל תכלית הטובה את האדם הפרטי, ואת כלל האומה הישראלית ששם ד' נקרא עליה, כדברי הז"ל (ברכות ו) „וראו כל עמי הארץ כי שם ד' נקרא עליך — אלו תפלין שבראש".

הלכך מדכיר דכיר להו", תכלית התפלין הקדושה החצונה הנקנית ע"י זכרונות של מעשים העומדים מחוץ לנפש, לבא על־ידם לקדושת השבת, הקדושה העצמית, הנותנת נשמה יתירה, ע"כ לא תעיק לעולם הקדושה החצונה את הפנימית כ"א תסעד אותה, ובבא זמנה תזכיר היא עצמה לקבל אותה כראוי, אמנם הנסוגים מדרכי ד', שבעטו בקדושת החיצונית—בגופה של תורה, ורצו לקנות את הרוח, „פושעי ישראל בגופן, קרקפתא דלא מנח תפלין" (ר"ה יז) הם ישכחו גם את הקדושה הפנימית, כי לא הוכשרו לקבלה, והתואנה

אשר

אשר יבקשו לזה, היא כי הקדושה החצונה תשקיע דעתו של האדם במעשים ותשכיח את המושג הפנימי העיוני — לא כן הוא. כי מתוך שמתעסק במצות המעשיות ע״י הדברים הכמוסים וגנוזים בעומק יסוד המצוה מתחקקים בגופו ונפשו, והזכירה תגדל ביותר למשוך אותו אל מעלת הקדושה של הדעות התכונות הרמות „הלכך מדכר דכיר לחוי. ובבוא קדושת השבת בזמנו ישכיל ויזכור לקבלה בלב טוב ובנפש נדיבה, ולעולם לא יעמיקו התפלין לנבול קדושת השבת, ע״כ יוצא בהם גם בע״ש עם חשיכה:

טו

תנד״א מעשה בתלמיד אחד ששנה הרבה וקרא הרבה ושימש ת״ח הרבה, ומת בחצי ימיו, והיתה אשתו נוטלת תפליו ומחזירתם בבכ״נ ובבמ״ד ואמרה להם, כתוב בתורה (דברים ל) „כי הוא חייך ואורך ימיך", בעלי ששנה הרבה וקרא הרבה ושמש ת״ח הרבה, מפני מה מת בחצי ימיו, ולא היה אדם מחזירה דבר, פעם אחת נתארחתי אצלה והיתה מסיחת כל אותו מאורע, אמרתי לה, בתי, בימי נדותך מהו אצלך, אמרה לי, חס ושלום, אפילו באצבע קטנה לא נגע בי, — בימי לבוניך מהו אצלך, — אכל עמי, ושתה עמי, וישן עמי בקירוב בשר, ולא עלתה דעתו על דבר אחר. ואמרתי לה, ברוך המקום שהרגו, שלא נשא פנים לתורה, שהרי אמרה תורה (ויק״א יח) „ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב". כי אתא רב דימי אמר מטה חדא הואי. במערבא אמרי ארי׳ בר יוסף סינר מפסיק בינו לבינה" (שם יג).

הסדר המורגל בלמודים הוא מקרא, משנה ותלמוד שהוא שמוש ת״ח, כן הוא הסדר התדרגי, של התינוק המתחיל ללמוד מצד טבע הענינים בעצמם שאם לא יקדם למוד המקרא, אין ענין להבנת המשנה וכן הלאה, וכן הוא מצד התכונות הראויות להיות נקנות ע״י הלמודים, כי שלשה הם הענינים שצריך האדם להקנות לעצמו ע״פ למודיו. רגשי הלב, שיהא לבו לב שומע נוטה אל הטוב—הקדושה ויראת ד׳, אח״כ הידיעה המעשית איך להוציא אל הפועל את רגשי הלב הטוב בחיים ובמעשה, שהם כל דברי התורה הזאת המעשית. אח״כ הגברת השכל בעיון, בדברים העיוניים, בין במעשיים במה שצריך עיון ושקול, בין בדברים המופשטים, מהדעות והאמונות. והנה בראשית ילדותו של האדם איננו ראוי להבחין סדר מעשי, כי רוחו זר מהחיים לפרטיהם, ואיננו מכיר הענינים המסובכים הנמצאים בחיים בפועל שהם הם הגורמים להצריך לאדם סדור מעשי, למודי כי החושך הנמצא בסבוכי החיים, הוא הגורם את הצורך לאור ד׳ „נר לרגלי דבריך" שיופיע, והילד בתומת לבבו לא יוכל לשער כל אלה, כי לבו מלא תם ואהבה לכל החיים, ורואה הוא את העולם כולו כמישור כמקור אורה ואמת. ע״כ לא יאה לילד ללמוד

המון

המון פרטים של נדרים מעשיים בהליכות החיים בפועל בראשית דרך התפתחות שכלו.

אמנם את ההרגשות, צריכים אנו לפתח בו. רגשי קודש, שתומת־ הילדות תועיל להקליטם בלבבו הטהור והרך המוכן לאור קודש. ע״כ התורה שבכתב מוכנת היא לילד בראשיתו שאע״פ שממנה כשהיא לבדה לא יוכל האדם להשתמש שמוש מעשי, אבל היא מעוררת את הרגש הטוב, את קרבת ד׳ בכלל הכרת רחמיו והשגחתו אהבתו וחמלתו על בריותיו וביחוד על ישראל עם קרובו, מוסר הנביאים ותהלות אל חי אשר בכתבי־קודש, המה מעוררים רגשי הלב הטבעים להדריכם בדרך ישרה וקדושה. ואח״כ כאשר יכנס יותר אל עמקי החיים אז הגיע הזמן שצריך להדריכו בלמודים מעשיים שיבאו בתוכם היסודי ע״י המשנה, ובהיותו כבר המוש ברגשי לב נכונים ודעת המעשים הישרים, אז תבא העת הראויה להגדיל שכלו בהתפתחות עיונית.

אמנם האדם הגדול שכבר עול החיים עליו נטוי, הוא בהדרכתו התמידית לעצמו צריך להקדים הסדור המעשי, קודם שישתדל להגדיל את תפארת רגשותיו, כי עלול הוא סבל החיים לקלקל את סדר מעשיו, אשר אז לא יוכל כלל להתנשא אל הרגשות הקדושות הערוכות בתורה ובנביאים. ע״כ הסדר הרגיל בחיים לאיש בא כבר בשנים אשר בתורת ד׳ חפצו — הוא משנה, ואח״כ מקרא, ההפך מהסדר הטבעי הילדותי, ע״כ נאמר כאן בביון „ששנה הרבה וקרא הרבה" — ואח״כ הרבה חיל בפתוח השכל בעיון — „ושמש ת״ח הרבה". שמוש ת״ח הוא שם מפורסם לדברים העיוניים שבתורה, להורות כי מכלל הדברים העיוניים ישנם כאלה שלא יוכל ההוגה להוציא הבנתם ע״י דבור פה, כי נעלים הם מכל שפה והגיון. לפעמים נמצאים דברים כאלה בענינים הנבוהים בחקרי אלהות, ולפעמים נמצאים ג״כ כאלה בדברים מוסריים המסתעפים ע״פ עומק חכמת הנפש, אשר אם יאמר האומר לבארם בניב שפתים לא יוכל, אמנם המשמש ת״ח הוא יכיר במעשיהם, וע״י המעשים החצונים יעמוד ג״כ על מערכות רעיוני לבבם, הוא יכיר וידע ג״כ את אותו החלק העיוני שאינו יכול להסכר, לא בניב שפתים ולא בעט סופר, כ״א יתבאר ויוחק בלב מבין ההולך את חכמים, המקיים „ולדבקה בו" (דברים ל) ע״פ דחז״ל (ספרי פס כתובות קיא) „הדבק בחכמים ותלמידיהם". כי השפה והספרות לא יוכלו לתן כ״א את צל החיים של הקדושה והגיונה הנעלה, אבל עצמם של חיי הקודש הם נמצאים בת״ח החיים ע״פ דרכי קודש אלה, והאמצעי להגיע לעומק הידיעה בזה הוא „שמוש ת״ח".

ומת בחצי ימיו: ימיו של אדם עומדים להחלק לחצאין, המחצה הראשונה צריך הוא להשתלם לעצמו, בגדולו הגופני והחומרי, ואח״כ התורני העיוני והמוסרי. אמנם המחצה השניה ראוי כבר שיחל להשפיע על מה שחוץ לו, להעניק מטובו להצעירים ממנו, למען ידעו גם הם ללכת בדרך ישרה.

ותנא

והנה ישנם אנשים שהשחיתו דרכם אפי' בערך עצמם, והם אינם ראויים אפילו לחיים של המחצית הראשונה, אלה שנאמר עליהם (תהלים נו) „אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם". אמנם אותו ת"ח שלפי הראוי לעצמו השלים חוקו, והחסרון הנמצא בו שבגללו היה הוא ראוי למות, הוא לא לפי הערך שפעל הדבר על עצמו כ"א לפי הערך שפעולה של הנהגה כזאת, מאדם רשום כזה, תוכל לפעול על אחרים בהיותו כבר פועל ומשפיע. ע"כ היה ראוי לחצי ימיו, אמנם המחצה השניה, שעבור האחרים, בשביל ההשפעה שראוי לו להשפיע על הסובבים אותו, ועל בני הדור הצעירים, שם היה יכול לצאת הריסות גדולות, ולפי הירידה של המקבלים יתרחב פרץ קטן המתגלה במשפיע, ע"כ מת בחצי ימיו, למען תת מקום לזולתו מהמשפיעים על אחרים לסור ממוקשי מות וללכת באורח חיים.

והיתה אשתו נוטלת תפליו כו'". לפעמים יש אדם שעם מה שהוא קורא ושונה, גם משמש ת"ח, מ"מ תכונתו הפנימית היא כ"כ רעה עד שרוחו זרה לתורה ויראת ד', ע"ז אמרו חז"ל (יומא עב) „זכה נעשית לו זר, לא זכה זרה הימנו" — „אכתוב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו" (הושע ח), ונאמר (תהלים נ) „ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חוקי, ותשא בריתי עלי פיך", והוא נגד מה שנאמר בתורה בענין תפלין (שמות יג) „למען תהיה תורת ד' בפיך" היינו שלא תהיה רוחו זרה לתורת ד' כ"א תהיה כמונחת בתוכיותו ופנימיותו. אמנם הרשע, אף שהונה בתורה —למטרה חצונה— איננה נכנסת בפנימיותו, והוא נושאה עלי פיו לא בפיו.

והנה זה הכשרון הפנימי א"א להביעו בשפה ולהסביר איך יוכר האיש התם, שרוחו נאמנה עם תורת ד' והיא אצלו ערוכה בכל ושמורה. אמנם התפלין הם מורים על כך, כעדות הכתוב, ע"כ „היתה נוטלת תפליו" להורות שהתורה היתה לו לזר, לא זרה לו, ולא מן השפה ולחוץ כ"א היה דבק בה בכל נפשו ומאדו.

והנה שאלות מוסריות ישנן שמתישבות ע"פ ארחות השכל החושב וחוקר, ויש שמתישבות ע"פ ההכרה ההרגשית שהיא ממלאה לפעמים תעופת כח השכל ומשלמת את הבינה במקום שצריך לעוף עם השכל על כנפי הציור. ביהכ"נ, הוא מקום הגדלת הרגש בהיותו מיוחד לתפלה ושפיכת שיח, ביהמ"ד, הוא מיוחד לחקר ושכל הגיוני. ע"כ היתה נוטלת תפליו, כלומר האיש הזה שהגיוני לבבו היו בתורת ד' והיתה דבקה בו ברב עז, איך לא השלים ימיו —היש לפתור שאלה זאת בדרך הרגש המיוחד לבתי־כנסיות, או בדרך הדרישה המיוחדת לבתי־מדרשות.

ואמרה להם: כתוב בתורה „כי הוא חייך כו'". התורה משלמת את האדם בחיים, היינו בתעודת החיים לפי צרכם לעצמו. גם אורך ימים חתן היינו שתספיק ביד האדם להספיק תעודת החיים בעד העתיד בעד דור יבא. ע"כ תצויר השלמת החיים היוצא חוץ לגבול התעודה הפרטית בשם „אורך ימים", שמאריכים הם על המדה המוגבלת לפרטיותו

לפרטיותו של אדם — ובבעלי נשלמו ההכנות כולם, והיתה התורה צריכה לפעול עליו תעודתה.

ולא היה אדם מחזירה דבר". הפליאות המזדמנות על חקי ההשגחה ויתר הלמודים הטובים שהם אורו של עולם, הן מוכנות בהשגחה נפלאה ע"פ סדרי החכמה האלהית, שעל-ידן יתרומם האדם לבינה יותר נכונה מההבנה השטחיית. מובן הדבר, שהבינה העמוקה תביא לעולם את הטובה האמתית בארחות החיים והמוסר הטוב, מה שאין ההבנה השטחיית יכולה להביא זאת. אמנם כדי שתעורר הפליאה את כח החושב ורגשות הלב באופן מלא, כדי שיהיו הכל מוכנים לקבל הרושם הטוב של ההבנה השלמה כשתבא אחר הפליאה, כדוגמת „מים קרים על נפש עיפה". (משלי כה), שהצמאון הקדום מכין את ההתקבלות הטבעית, ע"כ צריך שתהיה הפליאה הולכת בכל תקפה ומשרטת שרט גדול בנפשות רבות, וכשתפעול בכל תוקף לזעזע את המון כחות הנפש, אז, רק אז יתקבל כל כח האמת הברורה כשתבוא לפתור את השאלה המסובכה. וזה הדין נוהג בכל השאלות הגדולות, שלפי ערך גדלן ולפי הערך של גדולת הפעולה הצריכה לבא ע"י הפתרון האמתי כשיתגלה בעולם, כן צריך שיגדל כח הזעזוע של חסרון הידיעה, של המבוכה הנוראה לפני התגלות מאור האמת, וכן הדבר נוהג בשאלות הכלליות הנוגעות לכלל המין האנושי ומוסריותו, דעותיו והגיוניו, הנוגעים בארחות חייו הגשמיים והרוחניים, וכן היה הדבר נוהג גם במקרה פרטי, שג"כ אינו יוצא מהסדר הכללי מפני שהוא נוטל בו את מקומו הראוי לו. ע"כ בשאלה זו, שהיתה צריכה לפעול פעולה חזקה ונמשכת בתשובתה, היתה ההנהגה המזדמנת שעשתה רושם גדול בפליאותה. כי העניה הסוערה הזאת היתה בטענותיה מרעשת את הלבבות, ומי שישקיט את רוחה זרוח כל משתומם על כלל מציאות המאורע לא נזדמן לה. כה היה הרושם הולך וחזק מפני „שלא היה אדם מחזירה דבר".

פ״א נתארחתי אצלה כו' שהרי אסרה תורה ואל אשה וגו'". במקום שהדברים התוריים והדברים הטבעיים מזדמנים לפונדק אחד בארחות המוסר, שם צריכה להיות שמירה יתירה שלא יטעה אדם ולא יטעה את זולתו לחשוב שעניני התורה משתקפים בהשקפה אחת ובערך אחד עם הענינים הטבעיים, ומכל-שכן שהדבר קשה מאד אם יעלה על לבבו שהדברים הטבעיים הם עומדים למעלה בערכם מהענינים התוריים. מחשבה כזאת תביא לקצוץ בנטיעות תורת ד' התמימה, חלילה, ותביא להשיא עצת הטאין, שיסוד התורה היא ההדרכה הטבעית לבדה, ומרעה אל רעה יצאו לבלע עולם.

ההרחקה מן הנדה בימי תוקף נדותה היא דבר מתאימה לחקי הטבע. אמנם ההגבלה התוריית בימי לבונה היא מתיחסת כבר אל דרכי הקדושה הנעלים הרבה מהשקפת הטבע הפשוטה ההגיונית, ואפילו המוסריית שלה, אותו תלמיד, בתרא פדות והפרש בין ימי

נדותה לימי לבונה, הראה לדעת שההנבלה הטבעית עומדת אצלו נעלה מההנבלה התוריית, וכאילו היתה ההדרכה הטבעית עיקרה של תורה, והתורה האלהית המרוממת את האדם בעצת ד' לאור הקדושה ומאירה את מחשבי העולם באור האלהי ע"י קדושתן של ישראל, היתה חלילה טפילה לדברים הטבעיים.

והנה אף שאותו תלמיד בעצמו ע"פ דרכו זה היה זהיר במצות והולך תם, אבל כל זאת היה אפשר להתקבל רק בנפשו שהיתה טהורה ונוטה אל הצדק, ורגשי קדש שלה היו מטים אותה לדרכי תורה, ולא היה חסרון של הדעה הזאת —שבעצמה היא נשחתה— כ"כ ניכר בחיים, אבל להקרובים אל השפעתו, בהיותו בעל דעה כזאת, שעם נדלו בתורה וביראה היתה התורה בהשקפתו כטפלה אל הדת הטבעית, היה עלול להרבות מכשלה, ע"כ לא היה ראוי לו לחיות המחצה השנית של הימים שבהם עלולה היא ביותר להתפשט השפעתו על זולתו. ע"כ אליהו ז"ל, שהוא הוא המוכן לחבר תמיד אור כללה של תורת ד' עם כל הסעיפים והפרטים גם היותר מסתעפים ורחוקים, הוא העתיד להיות בכחו מפתח את הסתומות של פרטי תורה, כמורגל בחז"ל (ערוכין מג) „לאו אליהו אטרינהו", והוא בעצמו הורה לעבור ע"ד תורה במקום שהיה צריך לחזק כללה של תורה להוציא מפיהם של עם רב את הקריאה הכללית של „ד' הוא האלהים" (מלכים א' יח) —הוא היה המוכן. שעל-ידו תתפשט ההכרה, כמה סעיפי סעיפים של דקדוקי תורה פועלים על כל ארחות החיים המוסריים והשכליים ונפעלים מהם, הוא היה ראוי להכיר את השרשים המושחתים העלולים לבא על-ידה של הנהגת גרועה בסעיף כזה מדיני התורה עד היכן הם מניעים ולו נאה לאמר ע"ז „ברוך המקום שהרגו שלא נשא פנים לתורת הפנים השכליים, הפנים של חשיבות ושל רוממות עירלא היתה אצלו התורה כ"א ההדרכה הטבעית, וכבד את הנבלותיה יותר מהנבלותיה של תורה. שהרי התורה אמרה: „ואל אשה בנדת טומאתה' לא בנדתה לבדה כ"א בצרוף הטומאה. הטומאה היא מושג רוחני שרק התורה תוכל להגבילו ע"פ עצת עליון, לא ע"פ ארחות החוש הטבעי הפשוט, וההגבלה הזאת היא נעלה מכל הגבלה טבעית, ואין ההדרכה הטבעית כ"א טפלה לה ובטלה אליה, כערכה של אחורי כל כלי המתבטל לערך גופה ותוכה ופנימיותה של הכלי, כן ההגבלה הטבעית היא ג"כ נכללת בתוך המון ההשלמות הנדולות הנכללות בתורה לטובת האנושיות והמציאות בכללו, אבל הפנים עצמם הם בתורה ננוזים. ע"כ ההבדל שבין טמא לטהור ע"פ ארחות התורה צריך שיקח את המעמד היותר נדול בחיים, וממילא תוכלל בה ההדרכה הטבעית כי „דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" (משלי ג).

„כי אתא רב דימי אמר מטה כו'". כשאדם פורץ חלק אחד מנדרי תורה, ומשאיר איזה חלק ממנה לפי ראות עיניו, יש שני פנים באיזה מקום למצא כח הכבד של פעולת הפרצה בחזוק ע"י פעולה זו

ע"י

ע״י רוח של הכרעת דעת טועה שפעולה כזאת פועלת על לבו של אדם. בצד אחד יש לדון שחכח היותר רשום שבקלקול מונח הוא בחלק הנפרץ שהרי ע״ז יופרץ הדבר יותר, גם עצם הפרצה בשהיא לעצמה כבר נוטלת חלק רשום ונורעת מקדושתו הישראלית של האיש הפורץ, ופועלת על חוגו לרעה, לפי ערכו וגדלו. אמנם לאידך גיסא יש פנים להאמר. שהחלק הנשאר הוא יותר מזיק מהחלק הנפרץ. שאם היה הפורץ פורץ כל הנדר ודאי היה מיד נכשל בגופה של תורה, ובהיותו איש שלא נשחת לגמרי היה מכיר מיד רשעו ועותתו והיה שב בתשובה, וכמו־כן האחרים המושפעים היו מכירים מיד שדרכו אינה ישרה, ורעיוניו היו הולכים ג״כ באורח כזה שהיה הפרץ וזלזול תורה ג״כ בהם והיו רבים פורשים ממנו, אם היה עומד בתוקף על דרכו הנשחת, לא כן הוא הדבר כאשר השאיר חלק של נדר, המורה על יראת ד׳ שיש בו. ע״כ יש לדבריו והצעותיו פנים מסבירות, ורבים מתמימי דרך יוכלו להמשך אחריו ואח״כ יובילו אותן הדרכים הרעים—שהם נאחזים בשורשן של דעות רעות— את מחזיקיהם לתהום ההשחתה. ובנדון דידן, באותו השורש הרע של הכבדת כחה וידה של הנטיה הטבעית על פני כח התורה האלהית. וביו״ב לכל נטינה היוצאת מדרכי תורה ונדריה, שבולם או פועלים על הדעות להרע או נפעלים מהם, ועל־פי־רוב שני אלה יחד, ע״כ יש יותר הפסד בחלק הנשאר מאשר בחלק הנפרץ.

כי אתא רב דימי אמר: —שסבת העונש והרושם שע״פ ההשגחה היה צריך לעשות בעולם, הוא מצד—ש„סמה חדא הואי״ כלומר בהחלק שפרץ את הנדר של „לא תקרב״:

במערבא אמרי — שלא על עצמו אנו צריכים לדון, גם לא על הפעולה שפרצה זו יכולה לפעול על הנשחתים כבר בפנימיותם, כ״א על הערך שיכולה פרצה שיוצאת מאדם רשום לפעול על החוג הקרוב לו, וביותר מה שתוכל לתפום גם ישרים ותמימי לב. וזהו ביסוד הכח של החלק הנשאר שמורה על כשרותו של הפורץ — , „סינר היה מפסיק בינו לבינה״ זהו הדבר היותר ראוי לגרום צורך לעונש גדול שיהיה ראוי להיות לאות לבני מרי יותר ממה שראוי להעשות מצד החלק הנפרץ:

טז

„א״ר ינאי תפלין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים מאי היא אביי אמר שלא יפיח בהן רבא אמר שלא יישן בהן ואמאי קרי לית בעל כנפים שפעם אחת גזרה מלכות גזרה על ישראל שכל המניח תפלין ינקרו את מוחו והיה אלישע מניחם ויוצא לשוק.

ראהו קסדור אחד רץ מפניו ורץ אחריו וכיון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו, אמר לו מה זה בידך אמר לו כנפי יונה, פשט את ידו ונמצאו כנפי יונה לפיכך קורין אותו אלישע בעל כנפים, ומאי שנא כנפי יונה משאר עופות משום דאמתיל כנסת ישראל ליונה שנאמר (תהלים סח) „כנפי יונה נחפה בכסף תו׳״ מה יונה כנפיה [illegible]

מגינות עליה אף ישראל מצות מגינות עליהן". (שבת מט)

כלל גדול הוא, שדברים שהם קטנים במעלתם בעניני ההשלמה האנושית הם קדומים בזמנם, והמעלות העליונות שהן גדולות במעלה הן מאוחרות בזמן, מפני שהמעלה הקודמת שהיא כמו בסיס להן צריכה להתקדם לפניהן.

והנה התפלין הם ברית מיוחד לישראל, עדות על התיחדותם המצויינת בתור ממלכת כהנים וגוי קדוש, אשר הפליא אדון כל כ"ה אותם מכל העמים אשר על פני האדמה, ע"כ הדרכתם ומוסרם הוא יותר נשגב ויותר נעלה מההדרכה הנתבעת מכל עם ולשון, ולא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום. אבל מעלת דרך־ארץ הטבעית, טהרת המדות, בנטיה נקיה אל הצדק והיושר המוחש והמורגש ושנאת הרשע והעול במדה הגלויה, זאת היא נחלת כל האדם אשר על פני האדמה, וכלל תורת־בני־נח הם הנם יסודי המוסר הטבעי. המוסר הטבעי הפשוט איננו צריך למשאות־נפש גדולות ורמות, אבל צריך שיהיה גופו של אדם נקי מזוהמת הרשעה המיוחדת לחיתי טרף וחזירי יער, והמוסר הזה הטבעי הוא פרוזדור להטרקלין של זיו הקודש. ע"כ מי יוכל לעלות אל הר ד' להתיחד במוסר הנשגב והעליון הנרצה ע"פ הקדושה העליונה המכוונת בתפלין, רק מי שגופו נקי שהמוסר הטבעי כבר קנוי לו כראוי, ולא הפסידו במעשים רעים ומדות עכורות ורעות שהם תועבה לאדם שלם מצד צורתו האנושית. כיון שהמוסר הטבעי המוסר הגופני נכבש לפניו, צריך הוא בתור אדם מישראל העומד להיות שם ד' נקרא עליו, להתעלות במוסר עליון הנובע ע"פ עומק הקדושה העליונה שתתגלה ע"י קדושתן של ישראל והתיחדותן. העליה אל הר המוסר העליון היא ע"י כנפים המרוממים את רוחו של אדם מישראל, שכבר קנה לו תחלה המעלה הטבעית, אבל לא יחשוב איש שיוכל לעלות למעלת המוסר האלהי ובלבו תהיה חלאתו להיות נוטה לכל דבר של השחתה מוסרית המונחת בטבעו של אדם.

והנה התכונה של עמידת האדם בחזקו ותקפו גם בעת צרה, תלויה היא ע"פ אותה ההתעצמות הטבעית שיש בנפשו עם הדבר הקדוש שאלית הוא נושא את נפשו. וכל מה שההתעצמות היא יותר קרובה וטבעית לאדם, ימצא בנפשו אונים לעמוד בפני כל גלי ים זועף ואת מקומו בל ינח; והנה מי יוכל להכיר בעצמו כשרון של קשור אמיץ לקדושת התפלין, —המעלה אותנו על במתי ארץ, המרומם אותנו ממעל להמוסר הטבעי הפשוט ומרוממנו לעוף בתרומי קדושה עליונה— רק מי שכבר הכשיר נפשו אל הקדושה הטבעית הגופנית הכללית, ומרגיש בנפשו איך שהמוסר הזה עם כל הודו וטהרו, הנפש ממנו לא תמלא, כ"א בהיותה מתרוממת עד לעז חבִּיון של המוסר הקדוש שבמקוה של תורה, ע"פ הקשור הטבעי המתחזק ע"פ ההקדמה של המוסר הגופני הטבעי הקדום בזמן יהיה הגוף נקי, ובעל התפלין יהיה

לבעל

לבעל כנפים, כי עובי חומרו לא ימשכנו לרדת למטה וימצא את עצמו מלא כח ועז ד׳ בכל עת צרה, ובעמדו בעז גבורתו נגד מלכות הרשעה בעת רעה ההיא ראוי הוא להקרא בעל כנפים שהם לאות על טהרת גופו ונקיונו.

ומאי שנא כנפי יונה משאר עופות. כו׳ אף ישראל מצות מגינות עליהן״. ההננה של הקיום הממשי בקשור כללות האומה והכרת מציאותה ויתרונה ממלאות הן המצות, שתעודתן נבהה ורמה כחפץ אדון כל העולמים ב״ה, ע״כ נם כשהמצבים השפלים כולם, המיוסדים על הזכיות החומריות של שביעת החיים המגושמים הם נלחצים הרבה באופן שכל אומה ולשון כשבאה למצב כזה היא אובדת תקותה ומטרתה. המצות הן מנשאות את כנסת ישראל, למצב מחצבתם התרומם העומד במקום שאין היד של שום צר ואויב מגעת לשם, ע״כ הם מתמלאים עז וחיים מתעלת הבריכה העליונה של יסוד המצות ותכליתן, והם חיים וקיימים, מתעודדים ומתחזקים בצור ישעם מלכנו קדוש יעקב ב״ה, ומזה נ״כ ההננה שבמובן הרוחני שאע״פ שהעפיפה העליונה למוסר הקדוש האלהי העומד הרבה למעלה מכל מוסר בינוני אשר בנטית הנוף הטבעית ע״פ משפט הכרת הלב לשעתו היא צריכה שתהיה מיוסדת על הכסים שלמטה מטנה שהוא המוסר הטבעי, הנוף הנקי, זהו לענין הקביעות. שנפש רשע שאותה רע, לא תוכל לחזות בנאות ד׳, להתרומם אל קדושת המוסר הרם והעליון למעלה מכל נטיה שפלה מורגשת, כ״א עומדת היא ע״פ אותם ההדרכות העליונות שהם מושכלות רק במלאת כבוד ד׳ והדר גאונו בחדרי הנפש פנימה, אבל אם יארע והנה נטה מעט מני אורח, והמוסר הטבעי נכשל בלכתו, אז עומד הוא למגן, המוסר האלהי העליון הראוי לו, לפי כבוד המצות ויקרן האלהי, שהן מגינות על האדם בעצם תכונתן, שהן משרישות בקרב נפשו את עליונות שאיפתן, ובזה הוא מתרומם הרבה מאד, מעל כל שפלות היכולה להמצא בחיים הטבעים השפלים וזהו כחן של ישראל בכלליו ובפרטיו, שמצות מגינות עליהן:

יז

תרי תפלין דמתופה עור ותניא הנכנס לבית הכסא חולץ תפלין ברחוק ד׳ אמות ונכנס, התם משום שיין דאמר אביי שיין של תפלין הלכה למשה מסיני, ואמר אביי ד׳ של תפלין הלכ״מ, ואמר אביי יו״ד של תפלין הלכ״מ: (שם ס״ב)

הפרש יש בין הקדושה הנלויה, והקדושה הננוזה, הקדושה הנלויה היא מתיחסת לאדם לפי מיבנו לפי טעמו והרגשו, ציוריו המפורסמים שייכים לנבולה, הנאה והמכוער מובדלים מצדת הרבת, וכל ארחות הכבוד המוסכם הנם ענפים ממנה, נעלה מזה היא הקדושה

בכלל, וק"ו שאין המשקל של המאורעות המוסכמים הנובעים מצד התכונה האנושית ויתר ענינים מוגבלים—שייכים לה, כי הקדושה הפנימית אינה מסוקרת בנשמתנו מצד הלק אחד של דעה והשגה מצד ערך אחד של מציאות בין ביחש הערך העצמי שלה, בין ביחש הופעתה בחוגי הזמן והמקום, כ"א הכל יכול וכללם יחד, בסתר חביון זה, אין מקום להבדיל בין נאה ומכוער, המוסכם מצדנו ע"פ תכונותנו המוגבלות, ואין אותם ארחות הכבוד הנבדלות מצדנו נוגעות שמה, כדי להביא בקרבנו רושם דעת בהירת זו, הננו מחלקים בין מה שהוא גנוז ומכוסה בחפצי קדושה, ובין מה שהוא גלוי, עד שהכבוד החיובי הגבולי, לא היה שייך במה שמחופה עור, כ"א משום הקדושה הגלויה שבו, הקירוב לדעתנו ומוחש בהכרתנו. "משום שי"ן חולין ברחוק ד"א" שהאדם בהיותו מעוטר בעטרת הקדושה הגלוית, היא מתפשטת לתן כבוד על כל סביביו וכל מקומו מתקדש ומתעלה בהדרו, עד שאין ראוי לכעור ונגאי להיות לו יחש בכל שעור מקומו של אדם שהוא „ד"א" כי הנוי והכבוד יתפשט על כל הציורים הקרובים הנתעים באיזה אופן יחושי לאדם בהיותו עטור בעטרת הוד של הקדושה הגלויה הסורה על פארם של ישראל וכבודם האלהי, בהיות פארו חבוש עליו.

דאמר אביי שי"ן של־תפלין, הלכה־למשה־מסיני, סיני מקום הענוה שם אנו מוצאים גדולתו של הקב"ה במקום ענותנותו ותנה ההתגלות האלהית בהופעה כפי מה שיש יכולת בידי בן־אדם לתשכיל בכחו בשכלו ובאורח מדעו וחושיו, נדע כי לא איזו הערכה מסוד האחדות העליונה מלמעלה למטה יש ביכולת בן־אדם לצייר בהויתו. נבצרה כל מזימה להשיג את הסוד העליון של האורה האלהית בראשית התחלת הופעתה, רק אחר אשר קוי אורה זופיעו עלי תבל ארצה בשלשת הארחות המוכרחות לחחלק לפי הכרתנו התמידית, החסד, המשפט, והשורה הממצעת בינותם, הכללות והפרטות, והצדדים המחברים אותם זה לזה, ובאלה בכל פינות המציאות, שעל ידם הננו מכירים איך שהקוים הנם שבים למקום אחד לצורה תכליתית אחת החובקת בתמותה את כל רוחב המציאות כולו, מעבר מזה האחדות התחתיתית המתגלה לפנינו הכוללת את הגוונים שבקוים השכלים והכחניים הכלליים כפי תטות צורתם ותכונתם העצמית, ומעבר מזה מה שעצם הכח הנמצא בקרבם לתמם את חזיונותיהם לאחד את הוייתם בתפקיד המציאות הלא גם זה הוא קו רשום ומיוחד ועולה למקום אחד, עם תכונתם של הקוים עצמם. אלה הנם הליכות עולם שמסיני נמסרו למשה, בהורדת המדע האלהי מרום נבהי מרומים עד שפל ההכרה הארצית אשר לאדם, למען ימצא על ידה את תעודתו העליונה הצפונה בקרבו. שי"ן של תפלין, צורת הקוים המותחלים בפרודם, מבלי אפשרות להגיע בראשית ההכרה אל שורש הוייתם, והנם כלים מלמטה אל מגמת האחת, שהיא עדות קיימת וקבועה, להרים את האדם אל מקור האורה

האחדותית

האחדותית הגבה למעלה, ע"י "ענוה הגדולה מכולן" המוצאת קורת רוח ומנוחה בכל צדדי חברה וכל מדת טוב וקדושה שתהיה בכל מצב ואופן; כי הכל עולת למקום אחד, וזהו פארן של ישראל המסלא את לבם תמיד בהכרת אל אמת, יחיד ומיוחד ב"ה.

ואמר אביי דל"ת ש"ת כו'. תורת אמת מורשה קהלת יעקב, הכוללת את כל ארחות החיים לעד ולעולמי עולמים, ליחידים ולרבים, לאומה ולעולם, צריכה היא לכלל בקרבה את כל תבני החיים הטובים והמאושרים לעד, את כל העצות היותר טובות לבקש דרך הטוב עדי עד, ע"כ בכל הצדדים של החיים היא מנחה, "בעצתך תנחני ואחר כבוד תקחני" (תהלים עג) "מי מנה עפר יעקב" (במדבר כג) — "מי יוכל למנות מצות שהן עושין בעפר" (במדב"ר פ"כ) בכל ארחות החיים, היותר נסיכים וארציים, אבל בין כל הנטיות של הפעולות התכליתית שבהן היא הנטיה הימנית, קו האור והחסד לכל אשר נשמת רוח חיים באפיו. ומכל ההארות השכליות אותה ההתפשטות של צד המעלה המאירה את הנשמה באור אל עליון, הצד של המעלה, של ההתעלות הרוחנית המושכלת, הוא תופס מקום יותר מורחב עוד מהצד המוסרי של אהבת החסד המעשית, כי פרי החכמה באור ד' יקום עדי עד, וזהו אור החסד היותר עליון ונשגב, ואור ד' החופף עלינו בקריאת שמו הגדול ב"ה עלינו, פועל עלינו מני אז קבלנו אור תורה ע"י רועה נאמן איש האלהים. שתאורה האלהית הי"א אור חיינו, והחסד האמתי הוא חפצו וישעו, להיות בקרבנו הכשר נטוע לדורות עולמים, בציור הדל"ת המרחיב ומעבה את הקו הנוטה לצד המעלה שלו ומוציא מקרבו את הקו הימני להיות לו לבסיס "כי אמרתי עולם חסד יבנה" (תהלים פט) ובזה הוא הדל"ת של תפלין הלכה למשה מסיני, כי החכמה שהענוה שרשה יודעת להמשיך קו ימין קיים ממנה, לכבד את ערכי הישועה של כל שחים ודכאים, ולחבוש לשבורי לב, ולהושיע כל ענוי ארץ. משא"כ החכמה המתלבשת בגאה וגאון, השוכחת את כל אביוני אדם ומכלותיהם, לא כן משה עבד ד' אשר דבר ד' אליו מהר ד', (שמות ג) "ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים, ואת צעקתם שמעתי מפני נגשיו, כי ידעתי את מכאביו: וארד להצילו וגו'" יחוס על דל, וישכן את דכא, דל"ת של תפ"ין הלכה למשה מסיני.

ואמר אביי יו"ד ש"ת הלמ"ס, החיים וכל החזיונות שבהויה מתחלקים לאיכות וכמות, רב עמל בני אדם, וכל המסובכים שבדרכי התחברות הנם באים מהסבה של חסרון ההסתכלות בבהירות עושר החיים, מצד איכותו, מבלי העמד את כל היסוד העקרי על הכמות שבו, שאינו כ"א מעור את העין ומרמת את הדעה. רק באורה אלהית עליונה יוכל עם להתרומם עד אותה המדה העליונה לבחור דוקא בעושר האיכותי, בלא שים הקפדה אם העושר הכמותי ידמה להיות דל ורזה מאד. אמנם סוף הכבוד לבא, העושר האיכותי ישפיע ג"כ על הכמות, אבל מתי יהיה לקנין הגון כשידבק העם בהאיכות בבחירת

עמוקה פנימית, אפילו בתנאים שחעושר חכמותי יתנגד לזה מאד. זאת היא מתנת ד׳ לישראל. „כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגולתו״ (תהלים קלה) וישראל בחר בד׳ אחד לדבקה בו באהבה. ויבז את כל אלהי הנכר תרבים, כי הכיר את אליליזתם את ריקניותם ואפסותם, ובזה יתעלה ויתרומם עדי עד, וםראשית ההכרה הנמוכה שהלב תמה ומתמרמר על מעוט הכמותית הגסה בא יבא לידי העושר המוחלט של רב כל, ו„לא כאלה חלק יעקב כי יוצר הכל הוא״ (ירמיה י) זהו ערך היו״ד הקטן באותיות בכמותו ומרובה במקוריות עושר מספרו, אשר ממנו הכל, זאת היא התכונה המשלמת. הפוסקת את הזוהמא של הנחש ההולך אחר תאות עינים הגסות, ובהתקבצות כל הסגולות, הכרת פילום כל ארחות החיים בלי נטיה מיוחדת לצד אחד, ע״י סקירת האחדות האמיתית, — יסוד השי״ן. והנטיה המגמתית לצד הימין והמעלה,—יסוד הדל״ת, וההחלטה הפנימית של ידידות אהבת האיבות והאורה הפנימית לשומה עיקר לעומת כל התרבות הכלים הגסים מרחיבי המקום המגושם — יסוד היו״ד, הנם כולם מבשירים אותנו לחפיפת צל שדי, שדי באלהותו לכל בריה. ו„שאמר לעולמו די״ (חגיגה יב) כי לעומת הצמצום המוגבל של הכמות, יוכל לחיות מואר בשטף אור יקרות כאור עולם ההולך ומוסיף מנחל עדנים האיבותי, וטל עליון להחיות כל נשמת, ולהופיע אור חיים על כל אפסי ארץ, באור ישועה, בחכמה בחסד וענות צדק, הנובעים מדעת ד׳ ודרכי טובו באמת, לעטר בהם את ישראל בתפארה, בדרך חיים ו„הליכות עולם — הלכה־למשה־מסיני״, (עיין ירושלמי מגילה פ״א ה״ב).

עולת ראיה *)

תפלין

התפלין הם עז לישראל, פארנו החבוש עלינו, הודנו והדרנו. התפארת האלהית אשר נתגלתה בכנסת ישראל, במהות נשמתה, ביסוד חייה הכלליים, חודרת היא בתוך נשמת כל יחיד ויחיד מיחדיה. האופי המקודש המיוחד של אומה קדושה. ונפלאה זו, אין לו ערך ודוגמא בכל מהות חיים ונפשיות של כל האדם אשר על פני האדמה, התוכן הפנימי של הנשמה, המהות העצמית של מזג־החיים. משונה ונפלא הוא בבני עם קדוש זה בפליאת עולם של קדושה אלהית עליונה, שעיקר הודה ופארה טמון וגנוז הוא במעמקי הפאר החבוי בסתר המהותיות הרוחניות שלו, וזהרורי אורים ממנו המבוקעים וזוהרים בכל יופי הצדק של המדות והתכונות הקדושות של גוי קדוש עם נורא עם אלהים זה, שאין דוגמא לגדולת תפארתו בכל העמים תחת כל השמים. הסגולה הגנוזה הזאת היא תוצאת שלשלת הקודש של קדושת עולם, אשר התגלתה בזוהר־כבודה ע"י התולדה האלהית שלה בראשית יצירתה להיות לעם, בפליאת־עולם של יצי'את־מצרים. וגלוי שכינה שנתלותה עמה, וכל סדרי ההוד הנפלאים שנמשכו ממנה ועל ידה, שהם הולכים ונמשכים כנחלים מלאי מי־מרומים ונחלי עדני קודש מאז עד סוף כל הדורות, והטבעיות המיוחדה של ישראל, ההגיון האלהי הטהור היושב בחדרי הלב של הכנסיה, והטוהר המדותי והיושר הנפשי החקוקים בעומק עצמותה, שאורם התוכי לא יועם לעולם בפנימיות ערכו, אף אם רבו מאד המכשולים על דרך החיים אשר יחשיכו את הדרם מהופיע בכל הבהקתם בכל ארחות המעשים, הדעות והמדות בהתגלותם. גאות קודש עולמים זאת מורשה היא לקהלת יעקב, ואיתנה היא סגולה זו, אדירה ואמיצה היא יותר מכל החקות של כל היקום. והפאר של הטבעיות האלהית הזאת, בתכונתה המדותית הנפשית ובערכה השכלי הרוחני, הוא מתבלט בהוד קדשו במצות תפלין, הדרת תפארתנו והבלטת משגב קדושתנו העצמית החבויה במעמקי הויתנו, שהם יוצאים אל הופעה האורית, בקדושת המצוה הגדולה הזאת הנאדרה בעז קדשה בתוכן הכפיל, בתכונה המדותית והמזגית, בהופעת הקודש אשר לתפלה של יד, ובתכונה השכלית הדעית, המואירה באור ההקשבה האלהית הנפלאה, בקדושת פאר אשר להתפלה של ראש, שהן מתאחדות שתיהן יחד להיות לאות קדש קדשים, למלאות אור פאר והדר נצח, אל כל מהות החיים המיוחדים, אשר לכל אחד ואחד מבניה המסולאים של אומה קדושה ונפלאה זו. עם נורא שאור אלהים אמת הוא משוש חייו, גאותו וישעו עד עולמי עד.

*) נעתק מסדור תפלה בי"ק של רבנו שליט"א.

לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה׳

המחשבות, הרצינות והשאיפות, הנובעות מהמעין העליון של אור החיים דאלהיים במרחן העליונה האין סופית, המתעלות מכל נכול וסדר של מהות עולמית, חיות הן בקרבנו ומנשאות את נשמתנו למיום החופש העליון לההתעודדות המאושרה המתעלה מכל רעיון מוגבל ומכל הקצבה מחשבתית, וקיו מכל סדר מדותי ומכל תבונה מעשית. והנה הן פוגשות בקרבנו את הנטיות המקוצבות, המתאימות לסדרים מעשיים ומעמדים מסודרים, המתאימים לצרכי חיי הגוף והנפש בהתקשרם לעולמם המיוחד, וכל אלה באים הם אצלנו מיסוד ההופעות האלהיות, הבאות להחיות איתנו ולרוממנו בשני ערכיהם: בערך ההוד העליון של האורה האלהית, שכל העולמים כולם מתבטלים במהותם להתעלם בחביון הסתר של הוד כבודו, וכל סדר וקצבה עולמית מתבטלים כשרגא בטיהרא ומתעלים בעלוי עליון הנעלה מכל מדה ועולם, — ובערך הזיו המתנוצץ מברק היפעה המתגלה על כל המין דברואים היצירים והנעשים, בכל הקצבת מהותיותם, השוכן עליהם ושומר את צביונם. שני פארי ההופעות האלה, מתאגדים הם ביחד ע״י פעולתנו המעשית במפעלי המצות, שיסודם החבוי העליון הוא הארת הרצון המתעלה מכל גבול וסדר עולם שהוא המעדן בהשפעתו את כל אורי החיים המוגבלים בכל מלא עולמים. התכונות הללו, שיש לכל אחת מהלך מיוחד, האחת להרחבה של אין קץ, והשנית להגבלה והערכה מקוצבת, הנן מתאחדות ע״י המעשה של המצוה שהיא מאחדת גבהי שמים עם תחתיות ארץ. בזה מתבסמות כל הנשמות העורגות להתאמה של החיים היותר פנימיים אשר בכל מלא עולמים, ואור החיים שבכל היקום הולך ומתעלה ע״י ההתאחדות הזאת, שמקור הברכה הקדושה והתפארת הוא מתאחד עם היסוד העולמי, המקבל אל תוכו את כל עדנת ברכת שמים, להשכין בעולמים את האור של נשמת אלהים חיים. ואנו מכוונים את לבנו לאותו הרז העליון של אותה ההתאמה אשר לתכסיס המוקצב עם התכונה המתעלה מעל כל גבולים, שבדבר ד׳ אדון השלום הם מתאהדים ומתיחדים יחד, לאגד שמים וארץ בכל ערכיהם להיותם כלי מחזיק ברכה וחיים עד העולם, — „לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה״.

בדחילו ורחימו.

מקור היראה הוא השכלת ההגבלה, גזרת החק והמשפט ההולכים עים תבונות הקצב העולמי, שעל ידם הכל מובל אל מגמתו ותכליתו המיועדת. ההבנה הזאת הולכת היא ועולה ומסתכלת בכבודו של יוצר בראשית ברוך הוא בכל מלא עולמים, ובבאה להכיר את תבונת חופש הרצון האישי של האדם, והאפשרות שיש לו להיות הולך ותועה במערכות החיים כולן, באופן מהרס ומבער את חקי התפארת וההוד של כל מלא קצבת העולמים, מיד יראה מעשית באה ומתמשכת על האדם, וממנה באה אח״כ יראת הגודל, איום שמימי עליון, המעמיק עד למעמקי שרשי הנשמה, המרככת את התכונה הקשה של הגסות החימריה, ומכשרת את החיים לספוג אל תוכם את הנועם העדין של אור הקודש, בכל מלא הודו, כפי מדת הנפש ואפשרות קבולה. ומזה יבא עוד לצעוד הלאה אל הרוממות העליונה של סקירת הגודל הבלתי־

מוקצב של אור הקדושה המקיף עולמי נצח ממעל לכל חק וקצב, שאור החסד הנאמן מתעלה שם, השופע ויורד בכל מלא חנו, ממעל לכל חק ומשפט, וכל פנות שהוא פונה הכל הוא רק לטובה ולברכה, לאור ולחיים, וכל מעשה וכל תנועה מחוללת אך נועם והוד קודש, ומזה באה הופעת האהבה. ובקדושת המצוה מתאחד באור האלהי התיכן המוקצב עם התוכן העומד למעלה מכל קצבה, ויסוד היראה והאהבה מתאחדים, ונמזגים זה עם זה, לשכלל את האופי המזהיר של כל נשמת חיים, „בדחילו ורחימו“.

ליחד שם י״ה בו״ה ביחודא שלים בשם כל ישראל,

האורה האלהית המתנוצצת ביסוד הנצחיות, בעולם העומד ברום ערכו למעלה מכל זמן ומכל מקום, בעולמים הרוחנים, המופשטים מכל חומר ומכל נושא של שנוי ותמורה, — הוא האור האלהי המבוטא בשם י״ה. עולם המחשבה האצילית, שהוא עומד ברוממות עזו בלא שום כהות ופגם בכל עת ובכל מעמד. החפצים הנצחיים, והשאיפות האידיאליות העליונות לעולם בתמותם ובעצמת כבודם הם עומדים וקיימים, אך כיון שבא האיר העליון בירידותיו להתגלות על שדי החיים התחתיתיים, מקום השנויים והתמורות הזמניות, במעמדים של מקומות וגבולים וערכיהם, שם מתניצץ האור וגם מתעלם לפעמים. וההתעלמות מתגדלת ומתרבה לפי אותו הערך, שההפרדה בין ההוה הזמני והחילף ובין הנצח והשגיב המתעלה ברוחניותו תופסת היא את מקומה. מתאחדים הם האורות הזמניים והמקומיים עם הנצחיים והמתעלים מכל הגבלה מקימית, אבל ההתאחדות הזאת מוכרחת היא להיות תמיד פגומה כל זמן שהיא מיוסדת על איזו השקפה פרטית, או ענין הבאה מבחי והשקפתו של איזה פרט בתור פרטי. אמנם בהיותנו מצלים את מחשבותינו ואת כל מעמקי רצונינו בקדושת המצוה האלהית, בערך התקבלותה מאתנו בתור אחד אחוז ומחובר אל האורה הכללית, של נשמת אלהים חיים ומלך עולם היושב תהילות ישראל, משפעת אותו הנצח האלהי השורה בחיי עם עולם נוי איתן, של שורש המחשבה האידיאלית האלהית, ביצירת כל מוסדי הבריאה שבאו בשביל ישראל שנקרא ראשית, (תנחומא בראשית) „בשם כל ישראל“, — הננו מיחדים אז „שם י״ה בו״ה ביחודא שלים“, „והיה המשכן אחד“, „ברוך ד׳ אלהי ישראל מן העולם ועד העולם“.

הנני מכוין בהנחת תפלין לקים מצות בוראי שצונו להניח תפלין,

אחרי אשר הופע לפני רוחנו הרעיון הכמוס ששם שירת הקודש, ואור השעשועים העליונים מזהיר בעוצם תוקף גבורת הודו איתו הוד העליון, שהוא עומד למעלה מכל רצון מיוחד ומכל כונה מסודרה, הננו נגשים להחשיף את האור האלהי על כל היסוד המעשי כולו, על כל עולם חיים, על כל מערכות הטבע ועל כל התוכן של האישיות המיוחדה והמתגבלה במצריה, בהתאחדה עם הטבעיות הגופנית, לגלות ע״י אור העלום, המושרש במרומי הקודש של ההתענגות על ד׳, של שעשועי קודש הקדשים העליתים, את כל האורה הגלויה המוטמנת בכל התגלותה במערכה הכחות החומריים וערכי הגויה המיוחדים להטבעיות הישראלית, מנוע

מחצבתם, שמשום היסוד הזה הרינו באים ממדת ההתענגות השירית, העומדת ממעל לכל ערך של מטרה וכונה, אל המדה המוגבלת שיש הכונה היא באר חייה והופעת רוחניותה. וכשאנו באים למדה זו הרינו מכונים לקים מצות תפלין בתור אד האלהי של המצוה, חתטיפה בכח הבריאה, הבאה ומתיחדת על האישיות הפרטית של האיש הישראלי, החש ומרגיש את קרבת אלוה עושו, „כה אמר ד' בוראך יעקב ויוצרך ישראל". (ישעי' מג) התוכן המיוחד והמפורט הזה באה ההמשכה האלהית עד הגבול המיוחד של מצות תפלין, לפאר בה את המהות המיוחדת של האיש היחיד שבישראל, המושך את שפעת קדשו מאוצר החיים של קדושת הכלל ע"י מצות תפלין בצינורה המיוחד של הכונה המפורטה.

ככתוב בתורה: וקשרתם לאות על ידיך: והיו לטוטפות בין עיניך:

מצות הנחת התפלין מצינת את קדושת המצוה של הפעולה הראשונה.

פעולת ההנחה, שהיא ראשית ההופעה של הקדושה, המתחברת אל הטבע הגופני, המעלה אותו ומקדישתו. שבהתחלת הצעד, האיש היחידי בא אל המעמד של ערך הכונה, שהיא הולכת ומתעלה ע"י ההתרוממות הפנימית שקדושת התפלין פועלת על האדם בהמשכתה, עד שהוא מתעלה מעל כל ערך של מטרה וכונה, ונכנס למרום העליון של השעשועים הקדושים הרוחניים. וכשאנו מסתכלים בארבעת הפרשיות, שמצות תפלין כתובה בהם, לא נמצא פסוק שהוא מברר את התוכן של ההנחה בהתחלתה, שהיא הקשירה ביחושה להאיש היחידי, כי אם זה הכתוב של פרשה ראשונה של ק"ש שהיא „וקשרתם לאות על ידך", שהוא מציין את הקשירה שהיא הפעולה הראשונה, שממנו אנו מקישים ג"כ על הפעולה הראשונה של ההויה שבישל ראש, ובלשון יחיד היא אמורה, מה שא"כ בפרשה שניה של ק"ש, שכתוב בה. בלשון רבים: „וקשרתם אותם לאות על ידכם", אין הכונה היחידית, שהאדם בתור יחיד צריך להמשיך את קדושת המצוה על יחידותו האישית, נכרת בה, ובפרשת „קדש והיה כי יביאך", ששם כתוב „והיה לך לאות", או „והיה לאות„ ההויה היא מפורשת שם, שהיא מציינת את הערך של המשכת המצוה אחרי המפעל של הקשירה, שהיא כבר מסגלת את האדם אל מעלה עליונה מאד העולה מערך האפשרי להיות מצויר לנפשו בעת המעמד ההכני של המצוה, שהיא מתאמת אל הערך של כח הכונה המטרתית. ע"כ קשורה היא הכנת המצוה והתכוננותה, בתור איש יחידי הממשיך עליו את שפע הקודש מקדושת בוראו, בתוכן המיוחד אליו בפרטיות, עם הכתוב הזה של „וקשרתם לאות על ידך והיו לטוטפות בין עיניך", שבפרשת „שמע". ועוד באה בזה הכונה לסמן את היסוד המקודש המקשר את האדם למצות ד' בטהרתה, שאע"פ שההתנוצצות העליונה של קדושת מצות תפלין, באור זהרה ותוקף תפארתה, מכנסת בלבו של אדם תשוקה קדושה וגדולה להוציא מן הכח אל הפועל את הקיום של המצוה מרוב הנת קודש וידידות התגלות השפע האלהי הקשורה עמה, אין התשוקה הזאת בכל מרום קדשה הסבה המניעה את כונת המצוה, כיא רוקא מה שכתוב בתורה. אור דבר ד' הוא יסוד החיים המקוריים, אשר רק הוא נותן שפעת חיים ומגיע את המטרה הברורה של המצוה, שהיא מצות ד'.

ד' המתגלה ע"י הבטוי של דבר ד' הכתוב בתורה, ונקשרת בזה הכונה של קיום המצוה דוקא „ככתוב בתורה", וכל מה שהנשמה משתלהבת מרגשה הפנימי ומשאיבת טללי אורותיה — הכל הוא מבוסס על הכתוב בתורה האם העליונה של כל אורות הקודש כולם.

והם ארבע פרשיות אלו. שמע׳ והיה אם שמע׳ קדש׳ והיה כי יביאך.

סודר ורשימת הפרשיות פה לפי המדה של ההופעות, שההתחניות המאירה שבקדושת התפלין מתפשטת היא באור נגהה להאיר את מחשכי הטבעיות הגופנית. מתחילה באה ההארה היסורית של קבלת מלכות שמים וקבלת מצות, שהיא מכינה את האדם ע"י הבהקתה להיות מוכשר לקלוט בנפש את האור התמציתי הבא ע"י זכרון יציאת מצרים, בגלוי האור האלהי בכל תקפו, המוכשר להחשף במערכות החיים והתולדה האנושית, וקדמו מתוך כך „שמע והיה אם שמע", ל„קדש והיה כי יביאך".

שיש בהם יחודו ואחדותו יתברך שמו בעולם׳ ושנזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו בהוציאנו ממצרים ואשר לו הכח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו׳

„יחוד ד' בעולם" היא קבלת מלכות שמים שבפרשת „שמע ישראל". ההודאה על אחדות ד' היא הודאה מוחלטה, לא מצד הצירוף של התגלות האחדות המקפת את העולמים כולם. כ"א מצד עדות ד' הנאמנה, שהיא באמת המבין של היחידות האלהית בעולם. כי היחידות האלהית המוחלטה, למעלה מכל ציור של עולם אין כח בשום שפה לבטאה ולא בשום שכל ולב להשכילה. אבל מתוך האחדות המוחלטה, שהיא מבארת את היחידות האלהית בעולם, שברוב זהרה היא באה לנו ע"י אור התורה דוקא, אנו באים לקצת הכרה בערך היחידות המוחלטה, שאינה נהגית בשום אופן מאפס ציור ודוגמא אותיותית איך לתארה. והנה משולבות הן פרשת „שמע"—יחודו של השם יתברך בעולם, ופרשת „והיה אם שמע"—לאחדותו בעולם. כי האחדות המופעה בעולם היא מדרגה שניה מול האחדות המוחלטת, שהיא היחידות בערך העולם, והיא מתבארת ע"י הקשור שיש בין המצוה התורית בכלל ההתגלות של דבר ד' ובין כל הסדר העולמי במערכי הטבע וכל מוסדי ההויה כולם, שמזה בא הערך כולו של השכר והעונש המתבאר בפרשת „והיה אם שמע". זהו תוכן המברר את האחדות האלהית בעולם, שהכל מתאים לתוכן אחד והכל מתקשר לאגודה אחדותית אחת. פרשת „קדש" מיוחדה היא לזכור את הנסים והנפלאות שעשה עמנו בהוציאו אותנו ממצרים. עצם הזכירה, שהיא באה עוד לפני המטרה החנוכית. היא מבוטאה בפרשת „קדש", והיא בעצמה מרוממת את הנשמה הישראלית ומקדשת אותה באור קדשה. כי ההארה הגדולה של יציאת מצרים, הופעת הנסים והנפלאות שהם הם היסוד הפנימי של כל הרתיק של האומה הנפלאה האלהית, בפליאת תולדתה, הזכר הזה בעצמו עושה הוא את חותמו חותם קודש בקרב איש ולב עמוק. אמנם בפרשת „והיה כי יביאך" כבר אנו באים למטרה חנוכית, שם כבר עסוקים אנחנו בתשובה לשאלת הבן השואל: „מה זאת?" בה כבר אנו באים להוציא את התמצית של הזכירה

בפעולתה על השקפת העולם התדירית, עד שהיא מפלסת לה את נתיבה גם להשדרה ההמונית התמה בעוצם טבעיותה, מרושם מורשת קודש של אבות, מדור לדור. והתמצית הזאת ספוגה היא מההכרה הבאה מזכרון יציאת מצרים ע״ד הקשור האלהי עם העולם וכל אשר בו, ע״ד השליטה הרצונית של החפץ האלהי „בעליונים ובתחתונים, לעשות בהם כרצונו", ברוב כחו וממשלתו. „הכח והממשלה" הם שני ציורים שונים. הכח הוא הענין המתפשט מהוד האצילות האלהית, באין צורך להאר לנו מהויות אחרות וסבות שונות, שהן עושות את מפעליהן ע״פ חפצן המיוחד להן, בהכנען אמנם להחפץ האלהי העליון, וזהו המבט היותר בהיר מהציור המושכל של שפעת אור ד׳ בכל עולמים, וזהו הערך המתגלה בפנימיות העולמות, אבל מצד הסקירה החצונה הננו משינים נמצאים רבים, בעלי עצמה מיוחדה וכח מיוחד, אלא שכולם נכנעים במשטרם תחת הממשלה האלהית, ועל כן אנחנו מביעים את התכונה העליונה, ששם בערך הכח ישנה סקירה פנימית, וכח הממשלה בתכונה התחתונה ששם הסקירה היא חצונית לפי הערך, לא בדרך האור של החיים העצמיים, כ״א בדרך הכלי המקבלת אל תוכה את האור, וכשאנו חודרים לעומקי הגדלות של נשמת האדם, ומעלת הבחירה החפשית שלו, שעולה היא על ידה מעלה מעלה, בדמיון אלהי נפלא, הננו אומרים שסקירתו הפנימית של רוח האדם, היא יותר חודרת ופנימית מכל הסקירות המושכלות אשר לכל צבאות עליונים, ותהיה ע״פ זה השגתו של האדם מגעת עד יסוד הכח בתור אור, והשגתם המושכלת של כל שרי קודש העליונים היא לעומתו בתור כלי המשגת את התוכן של הממשלה ותהיה מצד מעלת האדם המגיעה ליקר פנימיותו ע״י קדושת התפלין, המוציאה אל הפועל את תכח הכביר הספת מאור הנשמה הישראלית, התכונה היתושית של הכח אל התחתונים והתכונה של הממשלה בעליונים, והצד השוה שבכולם הוא „לעשות בהם כרצונו".

דצונו להניח על היד לזכרון זרוע הנטויה.

יציאת מצרים היתה מאורע כזה ורק לפי מראית העין הגסה נחשבת היא לדבר שהיה איזה פעם ועבר ונשאר בתור זכרון אדיר בתולדות ישראל ובתולדה הכללית של האנושיות כולה. אבל באמת ע״י הכרה תוכית אנו באים לידי ידיעה, כי עצם פעולת יציאת מצרים היא פעולה שאינה נפסקת כלל, התגלות יד ד׳ בפרסום ובהופעה בהירה על פני התולדה של התבל, היא התפרצות אור נשמת אלהים החיה והפועלת בכל מרחבי עולם, אשר ישראל זכה לזה שע״י גדלו והכשרת קדושתו תאיר את אורה להזריח אורים גדולים בכל נאות מחשכים וחורי דורים. והמפעל העצמי של יציאת מצרים הולך הוא ופועל את פעולתו, הזרוע האלהית אשר נחשפה במצרים לגאולתם של ישראל היא נטויה ועומדת בהכנת המשכת פעולתה באין הפסק והפרעה. ואנחנו מניחים את התפלה של יד לזכרון זרע הנטויה, התדירית ההולכת ובונה עולמים ומשכללת אותם בכל עת, ומעלה את כל אשר בהם, את כל נווני נשמותיהם ואת כל אוצרות חייהם, אל המרומים העליונים של האושר האלהי המתנוסס בהתגלות תועפות עוזו קדשו.

ושהיא נגד הלב לשעבד בזה תאות ומחשבות לבנו לעבדתו יתברך שמו.

הזרוע הנטויה, של יציאת מצרים, היא הולכת ופועלת את פעולותיה, לחדש את זיו העולם, ע"י זכוך המדות, התכונות, המזגים, הרעיונות והמחשבות. לרומם על ידם את הגשמות הנפולות ומשוקעות בעבי החמריות הגסה, המחשכת את הודן והדרן. קדושת התפלין של יד, הפועלת על התוכן העולמי, כולו, הרי היא פועלת על היסוד הרוחני ההרגשי שבלב, מישבת היא את הדעת הלבית, מזככת את המחשבות ע"י מה שהתאות הלביות הולכות הן ומשתעבדות אל המטרה הקדושה של החפץ האלהי בהויות העולם וכל אשר בו, ונמצא שההופעה של הזרע הנטויה של יציאת מצרים אינה באה להרוס את טבע האדם, ולהחליש את תכונתו המזגית כ"א לרומם את האור של הקדושה הזכה האלהית, עד שכל תאות הלב ישתעבדו בחפצן הפנימי העז והאיתן אל יסוד הקדושה האלהית, בכל ארחות החיים ואחיזות מהותיותם, ומיסוד הזכוך של התאות הלביות, המחשבות שבלב הולכות ומתפתחות על יסוד הקדוש והטוב, להעלות את כל המעשים ואת כל ערכי החיים כולם למעלה רוממה, להתעלות אל החפץ האלהי העליון, שהיא עצמה, היא מרהבת את מקור הברכה, ושם שמים מתברך בברכת יצוריו כולם ובהוספת פארם והדר קדשם. והיד המעשית במפעליה הטובים והישרים היא פועלת על רגשי הלב וטבעו, ומהזכוך הרגשי בא הזכוך המחשבתי. שמתיצרים יצרי הלב ע"פ תכונה מעולה קדושה ונפלאה, המאדרת את ברכת שם ד' ע"י עבודתנו, לעבודתו יתברך שמו:

ועל הראש כנגד המח. שהנשמה שבמחי עם שאר חושי וכחותי יהיו משועבדים לעבודתו יתברך שמו.

אחרי שהמזג הגופני מתעדן והמחשבות הלביות וכל יצרי האדם מתקדשים, ע"י הופעת הקידש של התפלה של יד, אז כבר נעשית ההכנה הראויה להתגלות יסוד הקודש של אור הנשמה, ברום אצילותה, שהיא המקור הראשי שכל אורות החיים שוטפים ממנה, והאצילות העליונה של הארת הנשמה תופסת בעז גבורת קדשה את עצמיות יסוד החיים, ממרום התבונן של שרשיהם, שהם ראשי־הראשים של הסתעפות המחשבות כולן ויורד הוא השפע מראש מרומי קדשו ומתפשט באורו על כל הראשים והכחות כולם, עד שההושים מתעדנים בעדינות קודש, וכל המחשבות שנוצרות ע"י תפיסתם בכל ערכי ההויה מצטיירות בציורי אמת וקודש קדשים, והכחות כולם, שהם יוצאים אל הפועל להתפשט בהמון מעשים לאין תכלית, כולם נעשים מכוונות לערכי הקודש המרומם של המטרה האלהית העליונה בכל ההויה והסגמה הפנימית של אור צלם האלהים אשר לאדם.

ומשפע מצות תפלין יתמשך עלי להיות לי חיים ארוכים.

אורך החיים נובע הוא ממקור האידיאליות הנצחית של מטרת החיים כולם, כפי יסוד גניזתם בעומק המחשבה האלהית העליונה, שהיא נעוצה בעולם שכולו טוב ושכולו ארוך, מתוך שהעליות האציליות הולכות וגורמות מחיל אל חיל,

מרום אל רום, אין להם קץ ותכלית, וכל תנועת חיים מתוללת המון רב של ששפי חיים ומגמות אדירות של אור חיים אידאליים. שפעת קודש זו אגודה היא במצות תפלין ביסודה, מתוך שהיא מרוממת את עצמיותה של תכונת האדם ועוסק החפץ של חייו להרוממות האלהית ומגמת ההויה באצילות קדושת תפארתה, שהיא מכינה את החיים להיות שואבים את עוזם מעולם שכולו ארוך, ויתארכו החיים בכל ערכיהם בהתפשטותם -משפע מצות תפלין".

"ושפע קודש ומחשבות קדושות.

הנשמה במקורה היא מושפעת שפעת חיי רוח, שפעת חיים שהם יותר עליונים ויותר אציליים מכל תכונה של מחשבה מצויירת. רק בהתפשטותה של שפעת החיים הזאת עד לידי ערכים מחשבתיים, בבאם לגבול הציור מתגלמים הם בצורות של מחשבה, והתפלין הפועלים בקדושתן העליונה להאיר את אור הנשמה משרה המקורי האלהי, על כל הכחות המקוריים של החושים וכל הכחות כולם׳ הם פותחים פתחי קודש לשפע קודש, שמיסוד השפע הזה הולכות ומצטיירות בכל עת ועדן מחשבות קדושות, -בלי הרהור חטא ועון כלל". המחשבות הבאות מכח החיים הציורתיים שהאדם מוציא אותם מכח אל הפועל רק במרץ החיים הכחניים המבועים בטבע הבשר והדם, אע"פ שהוא מתאמץ לציירם בציורי קודש ולהעלותם בכל כחו להמרומים האידאליים, הרי הרהור החטא של משגה הדעת וכחות ההשכלה ותכונת העון המתפרץ מפני נטית הנטיה אל הזהם הגופני -סרוך בהן; אבל אותן המחשבות הקדושות הבאות מתוך אותו אור החיים העליונים של שפע הקודש, הבא מתוך התגלותה העליונה של נשמת אלהים חיים המקוריה׳ הבאה בהבהקת אורה מתוך סגולת הקודש אשר למצות תפלין, המחשבות הקדושות הללו בתכונתן אציליות הן, טהורות ומנושאות מכל נטיות החומר ותהומותיו, והן משוללות בעצמותן -מכל הרהור חטא ועון כלל".

ושלא יפתנו׳ ולא יתגרה בנו יצר הרע׳

אחר ששפע הקודש ממרום הרוח יורד וחונה על כחות החיים, בכל ערכי חיי הרוח וחיי החומר, ע"י קדושת התפלין, הנה בירדתם אל מעמקי הכחות החיוניים החמריים מעוררים הם את הכחות הטבעיים הרוחניים והחמריים להופעת פעולותיהם, ואז כבר יוכל יצרו הרע של האדם, האחוז בחומריותו וכל כחותיו המוגבלים, להתאחז באותם השפעים הקדושים ההולכים ושוטפים ממעינות הנשמה ברום תבונה, להמשיך אותם אל המורד למפעלים רוחניים במלאכת הציור והחמריים בפעולות גופניות, אל הדרך הנוטה ממסילת הקודש והיושר הטהור. נטיה זו היא הפתוי של היצה"ר, שהננו מקדימים בזה את תפלתנו -שלא יפתנו׳. ולפעמים בהיות החומר וכחותיו מוכנים לקבל את רשמי הקודש, של שפעת הקודש ושל המחשבות הקדושות ההולכות ושוטפות מפלג העליון של הנשמה האלהית, מתעוררת לעומתה התכונה הזהומה של היצר הרע, להתנגד אל השפעתה, ולהתגרות בהופעת הקדושה, לעמוד נגדה ולהממה, באופן שלא תשלים בשנותה את עוסק חקיה על הגוף וכחותיו, וע"ז נעתר -שלא יתגרה בנו יצ׳ הרע׳.

ויניקתו

ויניחנו לעבוד את ד׳ כאשר עם לבבנו׳

הלב הישראלי ודאי מתנשא הוא בתעצומות עזו ומתעלה למרומי תכונתו ע״י השפעת הקודש של התפלין, החפץ הטהור בא ומתגלה בעוצם טבעיות מקורו הקדוש, רק התכונה החמרית וא״ס היצהיר יוכל להכשיל ע״י פתוי או גרוי, את התכונה השלמה שלא תפעול את כל המון פלאות קדושתה, וע״ז תכון תפלתנו ״שיניחנו לעבוד את ד׳ כאשר עם לבבנו״.

ויהי רצון מלפניך ד׳ אלהינו ואלהי אבותינו שתהא חשובה מצות הנחת תפלין לפני הקב״ה, כאלו קימתיה בכל פרטיה ודקדוקיה וכונותיה ותרי״ג מצות התלויים בה אמן סלה.

עצמיות מצות התפלין בהמשך השפעת קדושתה היא עומדת למעלה מכל הגה ורעיון, משימרת היא בזיו העליון המקודש וממעל לכל ערך של תפלה ושפך שיח של בקשה ותחנונים, מקור השמירה היא. ממעל לכל עתירה היא תלויה. אבל המצוה של ההנחה, שהיא הגורמת והמכשירה את התכונה האלהית של ההויה הנמשכת והולכת ממנה, עליה אנו מתפללים שתהיה עומדת ברום מעלתה וחשיבותה הכוללת, ״כאלו קימתיה בכל פרטיה ודקדוקיה וכונותיה ותרי״ג מצות התלוים בה, א״ס״.

ויניח תפלה של יד, על יד השמאלית על בשר הגבוה שבזרועו וקודם הקשירה יברך.

ברוך אתה ד׳ אלהינו מלך העולם אשר קב״ו להניח תפלין.

ההנחה של התפלין, אע״פ שהיא מגופה של המצוה הרי היא כדמות הכנה והכשרה להמשכתה של המצוה, שעל־ידי ההנחה נמצאו התפלין מכוננים על מקומם, ונמשכת פעולתן כל־זמן שהם קיימים במצב זה כל משך זמן מצותן, והנה הערך של תפלה של יד לגבי תפלה של ראש, דומה הוא להערך של הכנה של מצוה לגבי גופה של מצוה, שהתפלה של יד בקדושת פעולתה למתק את כל כחות החיים הטבעיים, שבהויה בכללה, ובאדם בפרטיותו, היא מכינה ומכשרת את הכל אל האור העליון, ההולך ושופע ממקור הקודש של שם ד׳ הגדול, המתגלה בזוהר קדושתו על ידי הופעתה של התפלה של ראש, שהיא מכוונת לעומת ההארה האצילית, של מקורות השכל המחשבה הרגש. וכל כחות החיים, שהם מוכנים להיות מוארים מאורה של הקדושה העליונה. מיסוד קדושת אור אל עולם, המוזרחת מזוהר התורה האלהית, המתגלה התגלות תמציתית על קדושת התפלין, ״למען תהיה תורת ד׳ בפיך״. על כן נאה היא הנוסח של ״להניח תפלין״, המציין את היסוד המכשיר את החיים להיות מוכנים אל הופעת הקודש העליונה, שיהיה מקושר להברכה על פעולת המצוה של תפלה של יד.

ותיכף

ותיכף יהדק ויכרוך הרצועה על הזרוע, ואח״כ יניח תפלה של ראש וקודם שמהדק יברך.

ברוך אתה ד׳ אמ״ה אשר קב״ו על מצות תפלין.

גופה של המצוה בתכונתה ההמשכית, המגמה הבאה אחרי ההכשרה, היא מבולטת בעיקר בתפלה של ראש, המזרחת את האור האלהי של הדעה העליונה, הברורה בטהרת קדושתה, על נשמת החיים, והיא מתוארה בתפלה של ראש, שעל ידה באה המצוה הקדושה הזאת אל מגמת חפצה אשר ההכשרה העשויה בתאור המצוה של תפלה של יד סקלה לה את מסילתה ופנתה לפניה את אורח החיים ועל כן ראוי להביע בברכתה את המבטא של „על מצות תפלין״.

שתי השיטות המיוסדות על יסוד ההלכה, האחת היא הסוברת שאין מברכין כי אם ברכה אחת „להניח תפלין״, והיא כוללת את שתי המצות המאוחדות, מצות תפלה של יד ותפלה של ראש. והאחת הסוברת שמברכין על של יד לבדה — „להניח״, ועל של ראש — „על מצות״, הן נובעות מחלופי הפירושים של המימרא המקורית לדין זה, בסוגיא דמנחות (ד׳ ל״ו): בהא דשלח רב חייא בריה דרב הונא משמיה דרבי יוחנן, על תפלה של יד אומר: „ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפלין״, על תפלין של ראש אומר: „ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפלין״. ומסיק שם „אביי ורבא דאמרי תרוייהו, לא סח מברך אחת, סח מברך שתים״, ומפרש רש״י: „לא סח אינו מברך אלא על של יד בלבד (דהיינו להניח תפלין) סח מברך שתים כרשלח רב חייא״, ור״ת פירש (עי׳ בתוס׳ ד״ה לא), שאם לא סח מברך אחת, על של ראש מברך על מצות תפלין, שזו היא ברכהו, סח מברך שתים לשל ראש „להניח״ ו„על מצות״.

שתי השיטות האלה קרובות הן להיות מושכלות לפי דרכי ההצעה המבוארות בזה. הדרך האחת היא מיוסדת במה שבארנו, שהתוכן הפנימי של השראת הקודש של הארת התפלין של ראש היא נשגבה ונעלה מכל הגה ורעיון ציורי, ויוכל היות שאין הערת הברכה המבוטאת ע״פ הגות לבבנו בדבור פה מגעת עד שמה, באשר שם כבר החיים מתעלים לעולם הדממה והרזיות העליונה, אשר לו דומיה תהילה, ורק בהיותנו עסוקים בעולם ההכנה, המכשיר אותנו לאותה העליה הרוממה, עוד אנו יכולים לבטא את הגות נפשנו הרוממה בבטוי הברכה. והדעה השניה אומרת היא, כי בכל היות התעלומה מתגברת בקרבנו ביחש לעומק הסוד של הופעת הקדושה העלומה של התפלין של ראש, מ״מ מאחר שבהיותנו עומדים תחלה בעולם ההכנה הרי אנו מבטאים את הגיון לבבנו בבטוי הברכה, הרי אנו מורשים כבר להגות את ברכתנו ברוממות חרדת קודש בדבר היחש שיש לעולם התעלומה המקודש ונשא מאד לעולמנו אנו שההתגלות הדבורית עודנה מתגוונת בתוכו, ועל כן אפשר לנו מתוך אותו הכח של התפלה של יד להופיע אור גלוי גם על התוכן הנסתר של התפלה של ראש, ולברך עליה: „על מצות תפלין״ גם במהלך התדירי הרגיל, כלומר גם כשלא סח.

ותיכף יאמר: **ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.**

תפקידן של ההופעות העליונות, המופיעות בנשמתנו מעולמי התעלומה

הוא לרומם בנו את התוכן המהותי של כל עצמות חיינו אל רום הנצח, אל ההוד האלהי הנשגב ברוממות קדשו, ואם יופעו המון הארות, ורכוז לא יהיה להם בעצמיות מהות החיים שלנו הרי הם בעדנו כאבודות. על כן אין לנו רשות לברך ברכה כי אם לצורך. וברכה שאינה צריכה ומה גם ברכה לבטלה הרי היא לנו נשיאת עון וחלול שם שמים. הבהקת האורה הרוחנית מתגברת היא בתעצמותה על ידי הברכה, מתאדרת היא ההארה הרוחנית בנשמתנו, מעולם הנעלם בא לידי גלוי על ידי בטוי הברכה המזין רב של מחשבות רוממות וציורים נאדרים בקודש, ומתי חם כולם לברכה באמת בזיון שיש להם רכוז בנטיות חחיים שלנו במהלך קדשם. ברכה לצורך — צורך גבוה וצורך הדיוט, אם איזו ברכה יצאה מפינו ועד הצורך לא הגיעה, לא השיגה את הרכוז בחיי המפעל ובהכרה המסורשה, צריכים אנו מיד לתקן את המעות, להמציא כלי קבול להאור המשוטט, שירכזהו ויגיעהו למפעלים מכוברים, הראויים למלא הדרו. זאת היא הסגולה של אמרת הקודש, „בשכמליו" בהודיענו בהבעתנו את הברכה התמידית שאינה פוסקת מלהיות שוטפת את נחליה בעז והדר, את הברכה של שם כבוד המלכות האלהית. ההבעה המצבינת את הצביון של כבוד המשטר האלהי במלא עולמי עד שכל הברכה בכל הופעותיה מתרכזת בעז המציאות. המפזר את קרני הודו בכל אפסי היקום, להעיד על הוד כבוד מלכות כל עולמים, והתעלומה המופשטה, המשוטטת ברום עולם באויר שאינו נתפס, מתרכזת היא על ידי הבעה זו במערכת החיים וההויה הישית, ביחש לההבהקה הבאה וזורמת עלינו מגנזי קודש הקדשים, אשר בסגולת הפאר של תפלה של ראש הרי הננו תמיד באים במגע עם העולם הנעלם, שאין בנו כח לרכזו ועם זה אנו כמהים תמיד לאורו, ומיחלים להגלות פאר יופיו. ברגש קידש ובפחד אצילי מלא רזי עליון, הננו מברכים את ברכתנו. הודאות המאירה משתקפת לנו ממרום גבהה מעולפה במעטה הספק, והננו מגלים את אורה ומרכזים את עזוז גבורתה באמר סלה. המציל את הברכה — המשוטטת במלא עולמי תבין עז — מלהיות ברכה שאינה צריכה, או מה שהוא יותר נורא מזה — לבטלה. וזהו ע"י ההבעה של „ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". והרי הנעלם משוטט ומתגלה על כל הגלוי והנראה, ורוח הקודש נשקפת היא ממרום תעלומתה ומאירה באור יקרות את כל מחשבי החיים, שכולם במהות עצמם צמאים לעונג המוחלט של ברכת עולמים אשר לשם כבוד מלכות מלך כל עולמי עד, עדי עד.

מתאימים הם הרעיונות של ערך הודאיות וערך הספקיות לעומת ההארה הגלויה וההארה הנעלמת, כל מה שהוא מוצג בדרך ודאי, במעמד הגלוי הולך ומתכסה כשאנו באים לעולם הנעלם והודאיות מתעלות בתעלומה ונעשות מוצגות מרחקים כדוגמא של ספקות, והספקות הללו הולכות ומתעלות עד שהן מאירות אח"כ בצורה של ודאיות יותר מוחלטת ויותר מבוררת, והשביל הזה שעוברים על ידו מהמכון הודאי הגלוי השפל אל המכון הודאי המרומם, הוא דרך בית הספק המכוסה בערפלי טוהר. על כן יש מקום לצורך הברכה, הבעת הזוהר העליון בראשית ההתנוצצות שהוא מרעיד את כל בתי הנפש בהרעדת אור המתנוצץ, מתגלה ומתעלם בצורתו הספקית, וחוזר ומתגלה בהוד הודאות העליונה. ע"י

הבעת

הבערת הברכה המחשפת את הגלוי העליון שהיא ברכת „בשכמל״ו׳ ובזה מתעלמת כבר כל ההארה הגלויה. „והיה לך לאות — ולא לאחרים לאות׳ בתכונה של תפלה של יד המתחברת עם אור המזהיר של התפלה של ראש היוצאת מתוך המתבא של כל הספקות העליונות, ומתגלה בברור ודאי גלוי לכל, „וראו כל עמי הארץ כי שם ד׳ נקרא עליך ויראו ממך׳ — אלו תפלין שבראש —.

ומהדק בראשו ויאמר: ומחכמתך

שתי מעברות הם. שצריכה ההופעה של העולם העליון מלא זיו התעלומה לעבור, עד שתבא ותתקשר בתוכיות הויתו של האדם יפה יפה. מתחלה הרי היא שורה בתור השראה מ ר ה פ ת, „מרחוק ד׳ נראה לי׳. (ירמיה לא) ואינה מתבססת יפה ברוחו והארת שכלו והכרתו העצמית של האדם, אמנם מתוך ב ה י ק ו ת ה של המראה הרי הוא מתעלה, ובפעולת המצוה רוח הקודש מתעורר וצמאון הדבקות מתגבר בו. ואז נעשה הקשר אמיץ ואור החיים העליונים מתגלה בו בגלוי אמיץ, והאורה המקודשה מתהדקת עמו. ומהדק בראשו את התפלה של ראש, ואור הקודש מתקרב ומתקשר ע״י עם הזוכה והמקיים מצוה זו. וכבר הוא מוכשר לדרוש את התאצלות אור החכמה האלהית המכוסה בחביון עוזה שתאיר עליו. ויאמר: ומחכמתך.

ומחכמתך אל עליון תאציל עלי.

אחר שהוכנה הנשמה אל ההשראה האלהית בשפעת קדושתה של המצוה, מצות תפלין בכלל והארת אור קודש של התפלה של ראש בפרט, בא התור של הבטוי המופע באורות יקרותיו, לבאר על ידו את פרטי ההכנה והמשכת אורות הקודש של ההופעה העליונה, הנמשכים והולכים ממעין המרומים. והנה החכמה העליונה של יפעת הארת האלהות מצד גניזת הרום העליון, שהננו מתכוננים לקבל את זיוו ע״י התרוממותנו שעל־פי קדושת התפלין, חכמת אל עליון, המתעלה מכל תכונה של עולמים ומכל הקצבה אפשרית להיות מסומנת בשום ערך תבוני בעולם. על־כן אין אנו מבקשים מחכמה זו ערך של בינה כי אם ערך של האצלה. הזרחת אור ויפעת אצילות המעדנת את הנשמה בהשפעה נעלה מעל כל ערכי בינה וחקר. וזהו היסוד היותר ראשי, שכל שארי ההמשכות שאפשר להן להתכנס בכלי הדעה והרגש למוכה נמשכות הן אחריו, והבטוי הנשגב היסודי והשרשי הוא מה שאנו אומרים, בתור המשך אל הדהדוק של התפלה שי״ר אל ראש האדם, אל משכן הכח הרוחני, אוצר הדעה וכל מכשירי ההרגשות היותר נשגבות בויו המחבר: „ומחכמתך אל עליון׳, החכמה שלך, העליונה, חכמת האלהות בסוגה המתעלה ומתרומם מכל מדה והקצבה ברואית, שאין בה אפשרות של הבנה מדודה, אבל יש בה אפשרות של האצלה וחסד עליון—על־כן תכון עתירתי שמחכמתך זו העליונה האלהית „תאציל עלי׳.

ומבינתך תבינני.

אחרי שהאצלת החכמה מזככת את נשמתנו, בהופעת אור אצילותה

העומדת

העומדת למעלה מכל השערה ובינה ורגש, הננו מתרוממים לקלוט שפעים תבוניים מהבינה העליונה, המתגלה בסדרי עולמים, וכל צבאות מרומים בתכונת הוייתם והתבראותם, ולמעלה זו הננו מתכונים בהבטאת בקשתנו: „ומבינתך תבינני".

ובחסדך תגדיל עלי,

כל מה שהוא קטן ומצומצם, מסוגר במסגרת של עוני ודלות חמרית ורוחנית, כל זה בא מפני שהענין הפרטי מתבודד לעצמו, נפרד מהגודל הכללי אמנם יסוד הפרוד בעצמו, שהוא גורם את העוני והקוטן, הוא מונח בתכונת ההחשכה של הגבול, המצרים שבמציאות, הבאים מתוך האפלת האורה העליונה; אבל בעת התגלות אור החסד, הזוהר מבהיק ומסוף העולם עד סופו אור בהיר מופיע, שעל ידו רואים את רז האחדות של כל ההויה כולה, והציור המאחד בכל תועפות עזו הרי הוא מגדיל את כל, כל כח, כל יציר, כל חי וכל מפעל הרי הוא מתגדל ומתאדר, מפני שאור החסד המאחד את כל, מאיר בברק זהרו, וכאשר אור התפלין, הממלא את כל חדרי הנשמה חמדת זוים, מופיע בהדר גאונו, בתוך חדרי לב וכל קרב וכליות מתמלא רגשי קדש קדשים, הרי אור החסד מתמלא בכל תעצומות עזו, ותפלת עז מתעלה בהדר גאונה, לאמר: „ובחסדך תגדיל עלי".

ובגבורתך תצמית אויבי וקמי

הגבורה היא המגבלת, מצמצמת ומשימה הפרשים והבדלים בין נושא לנושא, ומתוך הכח המבדיל מתמעט הכח של כל יצור, חמרי ורוחני, עד שאיננו נכלל עוד בתור הופעה כללית, שכחו מלא עולם, אלא בתור ישות פרטית, שכחה מגבל ואסור בחוג מדתה, והנה זהו עצם יסודה של מדת הגבורה להגביל את כל כח מכאיב ומהרס, בין שיהיה כח רוחני, רצוני ומחשבתי, בהגבלת תחומו הרוחני, בין שיהיה כח חמרי גופני, בהגבלתו החמרית, ואז לא יפיק את זממו להשחית ולבלע כי אם יהיה כחו חבוי וקשור בחותם צר, כדי לעורר את היסוד של ההגבלה והתעוררות הציור הפרטי, שיש לזה מטרה בהויה, אבל יוצמת ע"י הארת הגבורה ויוכרת מן אותו הקשר האמיץ הממלא את כל היקום, הנותן כח בלתי גבולי לכל המואר ממנו והמחובר עמו, כל אויב המבקש רעה בציורו ונטייתו הרוחנית וכל קם להרע לבלע ולהשחית בפועל ובמעשה הגופניות והחומריות, וזאת היא תפלת ישרים היוצאת מזיו התפלין, העוטה אור החסד על כל מרחב הנשמה ומאזרה גבורה והוד: להכרית כל מריע, להשבית אויב ומתנקם.

והשמן הטוב תריק על שבעה קני המנורה, להשפיע טובך לבריותיך.

התפלין עושים אותנו כלים מוכשרים לקבל הטהרה העליונה, שפעת החיים העליונים המקודשים בקדושה האצילית, שפעת החיים הללו ההולכת ממקור החיים על הכלים המקודשים שהוכשרו לקבל את הטהרה העליונה, היא הולכת מלאת כח טהור, בלתי מעורב בסיגים, כמו שהשמן הטהור הוא מוכשר שהאורה שתצא על ידו תהיה אורה מבהקת, צלולה ומזהירה מבלי עכירות, ככה הוא

כח החיים הנמשך מהטוב העליון הוא בהיר וזך והכחות המסתעפים ממנו כולם צריכים להולל פעולות מאירות ומזהירות. בזמן שהכלים ששפעת כח החיים נמשך על ידם הם בהירים ומטוהרים מכל סיג של רשעה ועכירות המרית קבועה. סגולה זו תופיע בנו על ידי קדושת התפלין, המצחצחת את גופנו להיות מטוהר בטוהר עליון. והננו מכונים בטהרתנו, להעשות כלים מוכשרים לקבל שפעת עז החיים ממקור החיים בטהרת טובם. ועל ידי הביסוס של חיי הטוהר בעולם על ידי ישראל, יופע אור החיים בטוהר מלואו על כל הבריות כולם. שבעת הכריכות שהננו כורכים על הזרוע, ברצועה של התפלה של יד, היא מרשמת בנו אותה ההמשכה של החשפת טוהר החיים בכח הבשר, גם ביד הכהה השמאלית וכשהוא מתמלא אור קודש וחול של זוהר עליון, וכל בריות עולמים כולם מימין ומשמאל הולכות ונעשות מכון לטהרת הקודש, לקבל את הטוב המטוהר, טוב ד׳. ושבעת קני המנורה אשר האירו בקודש, ושבעת ימי בראשית וכחות החיים המתגלים בהם ועל ידם בכל ההויה כולה, המתכשרים יחד באגודת ההרשמה וההזון, החיים והמפעלים, עליהם יריק ציר כל העולמים ב״ה, אל אלהי ישראל, שברא את עולמו כדי לכונן על ידי כל בריותיו את גלוי הוד אצילות עדנו וטובו הודו ותפארת האידיאליות היותר טהורה ועזיזה, את שפעת טובו, בהכנת קדושת התפלין, המעדנת את הגויה הישראלית ואת כחות חייה, בקשר מאֻגד עם כל יצורי עולמים. לרומם אותם ולהופיע עליהם נהרה של הטוב המטוהר והמקודש, עדי עד, ובאמת ואמונה אנו מבקשים בעת רצון זאת: „והשמן הטוב תריק על שבעת קני המנורה להשפיע טובך לבריותיך״.

פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון.

תוכן החיים — הוא רצון החיים להיות. הרצון הזה מעריך את ערך החיים. מקור הרצון הזה הוא ברצון הקודש של מקור החיים, חי החיים ב״ה, וכל מה שהחיים מתקרבים יותר למקור הרצון היסודי, שהוא מבועם של החיים, ככה הם מתגדלים מתארכים ומתברכים. הכח של הרצון סתום הוא בעצמותו לגבי החיים המוגבלים, מפני שאין מדרת אין סוף מתגלה בהם, לפי חוסר הכשרם אמנם זאת היא מדת הטוב העליונה, שמהיסוד העליון של החיים אור כח נעלם פותח את היד, את כח החיים, להאיר את אור הרצון של החיים בשובע גדול ובהחלטה איתנה לכל חי, באופן המספיק למנת חייו. ובתכונת הקודש אשר לעם ד׳ ע״י מצות התפילין, פארם ועזם של ישראל, הרצון הזה מתעדן ומתקדש, והפתיחה של היד העליונה באה בהרהבה, להופיע את רצון החיים בתוספת ברכה לכל היצור, לכל ברואי עולם התחתונים והעליונים. „פותח את ידיך—ומשביע לכל חי רצון״.

וארשתיך לי לעולם.

אע״פ שהנשואים הם יותר נערכים בדבקות מהארוסין, מ״מ יש מעלה בארוסין, שהם מביעים את היסוד החקי האצילי שבדבקות האלהית, שמתוך מעלתו אין בו הרתפסה לחקוי חמרי כלל. ודוקא החק העליון הזה הוא שאיננו מקבל שום שנוי, כי איננו תלוי בשום יחס העלול להשתנות, כ״א הוא עומד

בעצם צביון החק, שאי אפשר כלל לצייר אותו אופן אחר, וזאת היא הדבקות השכלית הבאה מצד ההכרה, שבהתגלותה פעם אחת בעצם בהירותה איננה עלולה לקבל שום שנוי כלל, ונמצא שהיא קיימת לעולם, „וארשתיך לי לעולם״.

וארשתיך לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים.

הצדק והחסד הם הם שני יסודות העולם, בציורם האידיאלי. הצדק המופשט עומד הוא למעלה מכל ערך של איזה מפעל ומעשה, כי הוא עטור בעטרת שלמות, תפארתו האצילית, אמנם מתוך זהרו הברור, יקבלו כל המעשים כולם בהערכתם המוגבלת את צורת משפטם. והחסד הוא הציור האידיאלי של ההטבה המוחלטת שאין לה שום יחס אל כל מפעל מוגבל, אבל מתוך אור הויירתו באה מדת הרחמים המתגלה בהמון מ ע ש י ם לאין תכלית. ומתגלה אור החיים האצילי, הדרת החק העליון ביסודו הנאצל, בכל תאוריו המעשיים: „בצדק ובמשפט, בחסד וברחמים״.

וארשתיך לי באמונה.

אין המשפט המצומצם, מחסר מאומה מיסוד הצדק המופשט. ואין הרחמים המצומצמים על פי מדת הנושאים הראויים לרחמים, משונים מאומה ממדת החסד האידיאלית. התוכן המקיים את הצביון העליון הבלתי מדוד ושקול, הבלתי מצומצם ומתואר, בתוך כל מה שמתואר ומוגבל, זהו יסוד ה א מ ו נ ה, המחיה את כל החקים בהמשכם מראשית נביעתם עד אחרית המגמות כולן, עד אין קץ למורד.

וידעת את ד׳.

מתוך קבוץ הציורים הללו, מתוך ההצטיירות האצילית המופשטה, המציינת את הארוסין בנקיונם העליון, מתוך הארת ההופעה הבלתי גבולית העומדת למעלה מכל הגבלה של כח מוגבל בשני הערכים של הצדק ושל החסד, מתוך ההמשכה אל כל הצדדים כולם במשפט וברחמים הידיעה שההמשכה שבאה מתוך הערכים הבלתי מוגבלים אל התוכן המוגבל לא תשנה כלום מהצביון האידיאלי ולא תמיר את הענין הנאצל מצביונו במאומה, — מכל אלה ד ע ת ד׳ מתקבצת: „וידעת את ד׳״.

התפלין, המרוממים את האדם מעל לגבול החמריות, המשחררים אותו מכובד המשא של הטבע הגס והמצומצם, הם ג״כ משחררים את תוכיות הנשמה מכל חק מגביל, עד שמתעלה האדם על ידם למעלת הפאר העליון, מעלת האירושין, כחתן יכהן פאר, המבטאת בזה את הוד האצילות, המתרוממת מכל טבעון של טבעיות ושל הגבלה, ושעל ידי הדרת קדשה כוללת היא את כל הטוב והאושר בקרבה: הארושין, האמונה, הדעת את ד׳.:

וידבר ד׳ אל משה לאמר.

בכל דבור שבא מאת הגבורה אל משה, היה בכחו של הדבור הזה עצמו כח ההשפעה של האמירה אל ישראל, באופן שתהיה האמירה שמפי משה אל ישראל עומדת בכחה העליון ע״פ אותה המדרינה של שלמות הדבור שמפי הגבורה למשה, מפני שלכתחילה היה כח השפעת הדבור — „לאמר״.

קדש לי כל בכור.

הבכור הוא מקודש בטבע, והיה הטבע הזה טבע כחני, לא פעלי. מ"מ הרי יש בו כח של קדושה. אמנם הענין של הכח שאינו בפועל הוא באמת תוכן חסר וחלוני, כי הקודש העליון קודש ד' הוא לעולם בפועל, ולגבי גבוה אין כח כלל כ"א הכל בפועל הגמור. וע"ז צריכים לקדש על ידי הקדושה העליונה שהיא הקדושה המיוהדת לשם, שהיא בפועל, לקדש על גבה את הקדושה הטבעית, הצפונה כבר בתור דבר שבכח. "קדש לי כל בכור".

פטר כל רחם בבני ישראל.

התחלת הלידה היא הנותנת את הכח להצביון של מהות הלידה, את תארה הפנימי הספון בה, שמתגלה אח"כ בתכונה ידועה בכל העתיד להולד אח"כ חאת היא צורת קדושת ישראל, שמתפשטת מראשית הלידה על כל הבאים לצאת לאויר העולם מכחה של הלידה, "פטר כל רחם בבני ישראל".

באדם ובבהמה, לי הוא.

בעצם יש אחדות פנימית ושרשית בנפש כל חי, ודנפש הכוללת, נפש החיים, מקפת היא את נפש האדם ואת נפש הבהמה "תוצא הארץ נפש חיה למינה", כלול בזה "נפשו של אדם הראשון", (ב"ר ז') שגם נפש הבהמה, להחיות בהמה רבה אשר על הארץ, מצדה היא נמשכת. אמנם דוקא בתכונה אנושית חפשית עליונה, בתכונה של התגלות הקודש העליון, אפשר להודיע ולגלות את החבור השרשי שיש לאדם עם הבהמה מצד הנפשיות ולכונן את הישועה הכללית לכל, "אדם ובהמה תושיע ד'", "באדם ובבהמה לי הוא".

הקדושה היא כללית, בכל המציאות היא מופעת, אלא שהיא עלומה ומסותרת מצד גסות החיים, ובאה כנסת ישראל לעולם לגלות את הצפון ולהראות את בהירות הקודש. על כן צריך כל בכור פטר כל רחם בישראל להתקדש, מפני שיש קדושה מתפשטת באדם ובבהמה, והמה לד' המה באמת, אלא שאין קדושתם נראית וע"י ההתגלות של קדושת בכורות ישראל יתגלה אור הקודש בכל המציאות, בכל החיים כולם, באדם ובבהמה.

ויאמר משה אל העם, זכור את היום הזה.

היום הזה יהיה זכור בטבע הנפש של העם, זהו הרז אשר הודיע: שיעמדו על הטבע הנפשי שלהם וידעו שהיום הזה הוא מוכרח להיות זכור. בתכונה מקורית.

אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים.

הוא יהיה זכור בצביונו המיוחד, שנשתניתם על ידו מעבדות לחרות.

כי בחזק יד הוציא ד' אתכם מזה.

דבר גדול אירע ביום זה, שנויים עצמיים אירעו בו בכל מהותכם ובכל הקפכם, הכל היה מאוגד להיות המעמד שלכם עומד כמקדם, להשאר במצרים בבית עבדים, והיום הזה, הוא שגרם בסגולתו המיועדה מראש, שבו י

תוזק היד שהיה בכחו לנתק את כל מסירות העבדות, להעתק מהמצב העבדותי למצב החירות נגד כל הגורמים הרבים של העבדות, וע"כ מוכרח הוא היום הזה להיות זכור.

ולא יאכל חמץ:

כשם שזכירתו היא זכורה טבעית נפשית בכלל, ככה התוכן המעשי המזכיר, המראה על זכרונו והמקיים אותו, שהוא טבוע שאי אפשר להיות אחרת. לא יאכל חמץ. אי אפשר שיאכל חמץ ביום הזה, הזכור בטבעיותו הרוחנית, בעומק הנפשיות שלכם:

היום אתם יוצאים בחדש האביב:

פעולת היציאה שלכם היא פעולה הודרת בכל היקום, פעולה הודרת בכל הטבע, פעולה הודרת בכל מה שהוא למעלה מן הטבע. היום הוא מיוחד במהותו הרוחנית להיות מוכן ליציאה שלכם, והוא בחדש האביב, שהפריחה והחיים המתחדשים מוכרים בו ביחוד בכל הטבע קנה כאן בקום אחוד כל תכונת הבריאה להיות הכל משתתף עם יציאתכם המופלאה.

והיה כי יביאך ד׳ אל ארץ הכנעני והחתי והאמרי והחוי והיבוסי אשר נשבע לאבתיך לתת לך ארץ זבת חלב ודבש, ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה:

מכוונים הם מקריה הפרטיים של ארץ ישראל להמאורעות הגדולות של הופעת הקדושה של אור ד׳ אשר באו בגאלה. על כן חקיק איתו הרושם של מועד האביב, בשלמותו בארץ הקדושה, בתור אספקלריה מכוונת המראה לנו את האור והזוהר, את הרוש החיים והחדות, אשר נעשה לנו בימי אביבנו הגדול במועד צאתנו ממצרים, בחוזק יד של אדון כל המעשים ב״ה. והוטבע יסוד זה בארץ המיוחדת, שהיא זבת חלב ודבש, הארץ של חמשת העמים הנקובים בזה, שתולדותיה ותוצאות אדמתה הם מורים על הפעולה המדויקת והנפלאה של אוירה, ורושם האביב זורח בכל אורו ויפעת הדרו, ובמנה מתקפת הוד השפעתה על כל האדמה, שהאביב הוא רושם תחייתה בהקבלה המכוונת של „ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה״.

שבעת ימים תאכל מצת וביום השביעי חג לד׳:

הרושם של הקדושה אשר להופעה האלהית של יציאת מצרים צריך שימשך שבעת ימים. מובן שכל יום יש לו ענין בפני עצמו, ומסירת רושם בפני עצמו, אבל היחוד של כל יום בפ״ע הוא רק פרט אחד מהכלל הכולל של הרושם המבוקש בכל שבעת הימים, ומשום כך צריך להיות היום השביעי, החותם של הימים, הכולל בקרבו יחד עם רשימתו הפרטית, בתור יום אחד מתוך כל הימים, גם את רושם הכללית וכח המאחד שהוא מאחד בכחו וביסוד רשומו את כל הרשמים הפרטיים של כל שבעת הימים כולם. והרושם הכללי זוהי התגיניות בהברתה הקדושה האלהית הבאה מתוך האכילה של המצות אשר לשבעת הימים „שבעת ימים תאכל מצות״, והשלמת הדברים בנמר פרי ציור רשימתם העליונה, באה בחתימת הימים: „וביום השביעי חג לד׳״.

מצות יאכל את שבעת הימים ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר בכל גבולך׃

הרושם בא בין מצד החיוב ובין מצד השלילה, מצד הקום־ועשה ומצד השב־ואל־תעשה. היתרון של הרושם החיובי הבא מצד השלילה, הוא, שרשומו הוא מתמיד בלא הפסקה כלל, מה שאי־אפשר להיות בענין שהוא חיובי ומפעלי, על זה באה המצוה ש"מצות יאכל כל שבעת הימים" מה שהוא דבר נבנע בתכונה של "קום־ועשה", אבל הוא בא במלואו כשהוא נפעל כתכונה שלילית של "שב־ואל־תעשה", כלומר הרושם הגדול של הרחקת החמץ, שהוא ממולא בכל מלואו ב"לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך". ומזה ידענו, שעקר יסוד חובת אכילת מצה כל שבעת הימים, היא בעקרה מניעת אכילת חמץ, שעל פיה יש ציור לענין הרישום של אכילת מצה כל שבעת הימים, בלא שום הפסק, של שב־ואל־תעשה, שהיא מתמדת, והרישום ההנוכי שבא על ידה הוא מתעלה בשביל כך לתכונה שופעת את פעולתה בלא שום הפסקה כלל.

והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ד׳ לי בצאתי ממצרים׃

תוכן התהלותם של רשמי הקדושה זהו יסוד המורשה הנצחית, וכל מפעלות ד׳ שהפליא עם עמו במצרים באותות נוראים, היו כדי לעשות זכר לנפלאותיו. המטרה העליונה של הנפלאות שנעשו, יוצאת היא ע״י השמירה של רשימותיהם לדורות עולמים, והדורות מצדם הם ג״כ מעלים ומזככים עוד את הרשמים העליונים, ושואבים מהם את אורם הגדול המתחדש תמיד ע״י הפעלת הרשמים של הדורות במסלולם. א״כ כל מגמתם של הגדולות אשר עשה ד׳ במצרים עמנו, היה "בעבור זה", בעבור שהננו עם שומר אמונים, שהרושם של המעשים הגדולים לא יסורו מאתנו נצח, ועדי עד הננו שואבים מאוצרם אור חיים ודעת קדושים, "חדשים לבקרים רבה אמונתך" ו"בעבור זה עשה ד׳ לי בצאתי ממצרים".

והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ד׳ בפיך כי ביד חזקה הוציאך ד׳ ממצרים׃

החקוי של רשמי הנפלאות צריך שיוחק על כח המפעל, על יסוד פעולת החיים, ועל כח הרעיון יסוד המחשבה וההרגשה. שני אלה יהדיו יהפכו את הטבע החלוני של האדם לטבע קדוש, אלהי, ותורת ד׳ תהיה בפיו טבעית בהגיוני לבבו. כל ההכנה הזאת דרושה היא, מפני שכל היסוד של יציאת מצרים היתה להלחם עם הטבע הגס של החיים, המטביע את האדם במצולותיה של החלוניות. ומאחר שהחיים ביסודם הגס כ״כ חזקים הם, וכדי להלחם עמם עד שינוצח הטבע החלוני שבאדם, כדי שיחול בקרבו אתו האור של הטבע הקדוש שלו, צריכה היתה יד חזקה להגלות, על כן צריכים אנחנו להמעשים הקדושים הללו של הנחת תפלין על היד ועל הראש, כדי לסייע בסגולתם את המפעל הגדול הזה, של התהפכות כחם הגדול של החיים החלוניים הגסים לכח חיים אצילים נהדרים בקדושה. ע״כ

רק ע"י שיהיו לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך, אחרי כל התעצומה הזאת תהיה תורת ד' בפיך. ולא מבלעדה. כי כשם שהפעולה הכללית, להכניע את הרוח החלוני הגס של האנושיות, שאז נתבלטה במצרים, היה צורך ביד חזקה, להוציא אותך ממצרים בדבר ד', כמו־כן צריך להמשיך את המפעל הזה, של נצחון הקודש על החלוניות שבחיים, בכח רב וביד חזקה, שעוזה וגבורתה יגלו ע"י המפעל הכביר של המצוה הזאת הנאדרה בקדושתה האותי של התפלין, שהיא מקפת בכפילות כחה בעזיזותה הגדולה, את המפעל עם ההשקפה, היד והעין. כי רק בכח כביר ומכופל זה אפשר להמשיך את מה שנעשה מני אז ביד חזקה.

ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה:

הכח הגורם של התמדת הרשמים הקדושים, שלא יוזז, צריך הוא שיהיה חוזר ומתגלה במועדו, באותו הפרק של הזמן, שהוכן מראש בכדי שכחו של אור הקודש יגלה בעולם ע"י הגלותו בזמנו פועלת היא סגולתו להמשיך את הפעלת רשומו, משנה לשנה, בצורה מתקיימת, באופן שכנסת ישראל חיה היא בתדירות ברושם הקדוש של הפעולה הכבירה של יד ד' החזקה, אשר נתגלה לנו ביציאת מצרים, בלא שום הפ־עה והפסק. כחו של רושם ההתמדה בא מכחה של סגולת הזמן, ומצטרפת היא סגולת המשמרת מתוך מועדה המכוון, להיות נמשכת וחוזרת, מימים ימימה ושנה לשנה תביע אומר, עד שתקיף הופעת הקדושה את שטף הזמנים כולם לדור דורים.

והיה כי יבאך ד' אל ארץ הכנעני כאשר נשבע לך ולאבותיך ונתנה לך.

ארץ ישראל יש לה הסגולות התיות העליונות של יסוד הקדושה היותר עליונה המתגלה בעולם. שיש בכחה להפך את התוכן היותר רע והיותר מקולקל לטובה ולברכה. לשם כך שם הארץ היא כנען, האיש המקולקל והמקולל, אוצר הכעור הזוהמא והשפלות האנושית, וכל אלה הנטיות השפלות נטעו באנושיות מפני שיש אוצר חיים נעלה מאד גנוז בהם דוקא אוצר אור, במטמוני החשך, ורק ע"י כח נעלה, הנובע מיסוד האורה העליונה, יסוד שבועת עולמים בדרך ד' המוטבע בסגולת הארץ הפנימית, העלול להתגלות רק ע"י עם ד', הממשיכים את יסוד קדושתם מאבות העולם עד דור אחרון, זהו היסוד הבסיסי לבחירה הנפלאה של העם ושל הארץ יחדיו, המקושר מאד ביסוד התולדתי התכיני ההולך ומופיע בחיים הדוריים, לארץ ולדרים עליה, ע"פ ברית ושבועה. ועל כן נאמרה הקדמה זו של פסוק זה בכל פרטיותה: „והיה כי יביאך ד' אל ארץ הכנעני", וההבאה שמה הרי היא „כאשר נשבע לך ולאבותיך" את התוכן היסודי שהונח בתכונת סגולת הארץ באופן בלתי משתנה בעצם להיות לה קשר רוחני אמיץ עם האבות והבנים יחדו; ויחס הכנעניות של הארץ כולה מסי „ונתנה לך" בכחך למיגו, להפכו ולהעלותו אל מרום הקודש, להוציא ממסגר אסיר.

והעברת כל פטר רחם לד׳, וכל פטר שגר בהמה אשר יהיה לך הזכרים לד׳.

ההתחלות הטבעיות נתונות הן בתוכן החיים במורד, והירידה הזאת הוכנה מראש לשם עליה עליונה וזוהר קודש לנצח, בקשר עם הכנעניות של הארץ שממנה יוקח עז סגולתן של ישראל, בחכור הקודש של אבות העולם ודורות בני אל חי יחד לפאר את החיים בפאר עליון, כמו כן הבכורה התולדתית, הפועלת בחיים, הבכורה הפוטרת את הרחם הנושאת בכחה את התוכן התולדתי לכל אורך קו בעתיד, זה הכח הנה יעבור לד׳ כהעברת הנחלה, ממקום למקום, מערך לערך. והדבר מקיף את יסוד ההוי כילו, ומכניס בקרבו גם את הנפשיות של הבהמה מצד סגולתה המפעלית, היסוד העקרי שבתולדה והמשכת החיים. ״הזכרים לד׳״.

וכל פטר חמר תפדה בשה, ואם לא תפדה וערפתו. וכל בכור אדם בבניך תפדה:

הדבר מתפשט עד לתחתיתה של הנפש הבהמית, גם במערכה החצונה שלה, שאם לא תוכל היא לעלות אל רום יסוד הקודש. יש לה ערך של תמורה ואופי של כח גורם תוכני קודש מועילים בבנין האצילי של העולם וההויה, שזהו תוכן הפדיון, אם הכח הזה, העלול להיות כח גורם להעשיר את יסוד הקודש, לא יעשה את תפקידו. אז השללתו היא ג״כ ענין של הרחבת גבול הקודש. המשמש פעולה ודוגמא יחד. והיסוד האנושי שעוד לא דגיע זמנו של צרופו המוחלט, עד שיהיה כחו התולדתי כבר מוכן לקדוש גבוה בהתגלותה העליונה, צריך הוא שערכו יערך לפי הכח הגנוז בו. והפדיון הוא השומר את כח הקודש בתמורתו העליונה, עד בא זמנו להגלות בכל זהרו המבהיק, ע״י סגולת ״בני בכורי ישראל״, ״אף אני בכור אתנהו עליון למלכי ארץ״ ומסכם המקרא בזה את האופן של תקון העולם מצד הבהמיות החצונה בצורתה והיוכית של הפדיון: ״וכל פטר חמר תפדה בשה״, ואת אופנה השלילי ע״י העריפה: ״ואם לא תפדה וערפתו״ ואת האופן של שמירת הסגולה הקדושה הפנימית העליונה עד בא עתה ע״י הפדיון העליון: ״וכל בכור אדם בבניך תפדה״.

והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת, ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ד׳ ממצרים מבית עבדים:

המצוה המכוונת לעלה ולקדש את הכח התולדתי של יסוד המשך החיים והדורות, מעוררת בסגלתה את לב הדורות לכסוף לחקר התוכן של כח הסגולה, הגנוזה ביסודו הגדול של הדור הישראלי. והדברים יגיעו שהבן ישאל ויבא לידי הערה: ״מה זאת?״ מהו הענין של קדושת הבכורה, בצרופיה ואופניה השונים, בהכללתה ובפרטיות קדושת הבהמה, התנאי המותנה בקדושת

פטר חמר ביחוד וערך הפדיון והעריפה. ועל כולם עיך קדושת בכור האדם ותוכן פריונו. והתשובה תהיה, כי הפעולה שעשה ד׳ עמנו להוציאנו מארץ מצרים, מבית עבדים, להעלותנו מתכונה הגסה של מצרים, אשר בשר חמורים בשרם, ואשר העבדות היתה ג״כ קשורה עמנו ע״י הורדת ערך החיים שלנו בכלל. אחרי שהנציץ האלהי שלנו היה עם כל זה גם אז מכה מקור מטענו כ״כ נשגב ונעלה, וחוזק היד הזה הוא כח מתפשט על כל ערכי החיים, חיי הבהמה בתכונתה הטהורה ובתכונתה הטמאה, וחיי האדם בצביונו וזכוכו העליון.

ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו׳ ויהרג ד׳ כל בכור בארץ מצרים מבכר אדם עד בכור בהמה, על כן אני זבח לד׳ כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה:

יודעים אנו שיסודו של קשי הלב אשר לפרעה היה נעוץ בכח היסודי, של החפץ האמיץ אשר לכח הרע והגסות הרשעה. לעכב את מהלך החיים של האורה האלהית שלא יאיר בעולם. כח המאון הזה וכל קשיות הלב שלו הוא נעוץ במעמד המהותי של אותו משך החיים וכעורם. החשוך שלקחה טומאת מצרים בו את החלק הראשי. והוצרך הדבר לבא בתכונה זו של מכת־בכורות, של הכחשת היסוד הראשי של משך החיים הטמאים. כדי שתהיה אפשריות לפנות הדך להארת אור חיי הקודש. בתוקף החיים כולם וכל ההיקף שלהם. ממרומי אור נשמת האדם עד שפל עומק נפש הבהמה „ויהרג ד׳ כל בכור בארץ מצרים מבכר אדם ועד בכור בהמה״, „על־כן אני זובח לד׳ כל פטר רחם הזכרים״ כח דמפעלי שבהיים ופתיחת גביעות הוייתו. „וכל בכור בני. אפדה״ לשמור את סגולתו העליונה של בכור האדם, עד שיתוקן עולם במלא זיוו ויוכר כבודו מבעד להסתרה של התארה והפדיון התחתיתי שהוא מעוטה בו עדיין.

והיה לאות על ידכה׳ ולטוטפות בין עיניך כי בחוזק יד הוציאנו ד׳ ממצרים.

מלהמה שהיא נגד הטבע הגס ששליטתו מתפשטת במלא החומריות וכחותיה, היא דורשת את כל האומץ ואת כל המרץ של האדם, כל חשוף כחותיו המעשיים וההרגשיים וכל אזור כחותיו הרוחניים העליונים, שאז יתחבר אור הקודש אשר בפנימיותו של האדם עם אור העליון האלהי הממלא כל אפסי תבל, לרומם את כל המעשים ולתן עז לאור הקודש. לנצח על מלאכת ד׳ בשמים ממעל ובארץ מתחת, בחיי מלא העולמים, בחיי הזמנים ובחיי הנשמה והגויה אשר לאדם, עדי יכון כשמש כסא ד׳, באור אמת ואמונת אומן, שהוא יסוד פארן של ישראל, אות החיל והחוסן של תפלה של־יד, ופאר הדר הקודש, אשר שם ד׳ נקרא עליו — של תפלה של־ראש, הממשיכים רב כח ואומץ ממקור הגבורה העליונה, „ימין ד׳ עושה חיל״.

הערות

הערות *) מרן גאון ישראל צ״ע האדר״ת זצ״ל,

[חותנו של רבנו שליט״א]

פרק יב.

מש״כ שם מאו״ח (סי׳ קמא) שנדוהו חכמי הדור, ומזה דן ידידי המחבר שליט״א לנ״ד. לענ״ד. שם נתחייב נדוי משום אפיקורתא שהעיז פניו בפני חכמי הדור ולא משום שקרא ככתוב, א) וגדולה

הערות להערות
מאת המו״ל [י.ב.א]

א) לכאורה אינו מוכרח שם ע״ש, ויש להביא ראי׳ לדברי רבנו שליט״א מהא (בסנהדרין סג) דרבינא הוה יתיב קמיה דרב אשי חזייה להההוא גברא דקא אסר לי׳ לחמריה בצינתא בשבתא (שהוא שבות) ואמר להוי האי גברא בשמתא א״ל כי האי גוונא מי מתחזי כאפיקורתא (שהורה הלכה בפני רבו) א״ל אין חכמה כו׳ ע״ש ואף שהיה הדבר לפני ת״ח כרבינא ור״א מ״מ נדהו רק משום עצם האיסור, דא״ל שנדהו משום כבודו דר״א דא״כ מה שאל אם זהו חוצפא אדרבה הרי עשה כ״ז לכבודו ומה השיב לו, אין חכמה כו׳ אין חולקין כבוד לרבי ושי״מ שרק משום עצם האיסור לבד חייב נדוי וזהו שא״ל אין חכמה כו׳ וגם אין לומר שנדהו גם משום כבודו דר״א דא״כ ג״כ לא היה חוצפא שיחשוב שנדהו בשבילו או שהנדוי בא על שניהם יחד וש״מ שעיקר הנדוי הוא משום האיסור,

ועוד שמבואר הוא (בברכות יט) דהמזלזל בנט״י מנדין אותו משום כבוד הרב (חכמים שתקנוה וכמו שפרש״י שם) ע״ש וכ״ה בשו״ע (בסי׳ קנח) ,חייב נדוי ואף שהרמבים לא הזכירו (בה׳ ברכות) וכ׳ רק ,שצויים הרבה צוו חכמים על דבר זה׳ מ״מ הרי כבר כתב (בה׳ ת״ת פ״ו ה״י) ,המזלזל בדבר אחד מדברי סופרים ואין צריך לומר בדברי תורה מנדין אותו׳ והיה התם שאף שעבר שבות בעלמא מ״מ נתחייב נדוי על שזלזל בכבוד חכמים שאסרו שבות זה ואף שהיה שלא בפניהם וכ״ש הכא בנדון דידן.

והנה בתוס׳ (סוטה ד) ד״ה נעקר, הק׳ על רש״י שם (מסכת סב:) שאמרו המזלזל בנט״י בא לידי עניות ותרצו שבעושה תמיד בא לידי עניות שהוא גרע מנעקר

*) נדפס גם בפעם הראשונה

וגדולה מזו מצאנו (נ״ק פ״א) שא״ל מי הוא זה שמראה גדולה בפנינו, ועי׳ מג״א (סי׳ סג) דאפילו להחמיר במקום כזה אסור (ובתשובה הארכתי בפרט זה למעשה בס״ד) וא״כ אין ראיה לע״ד, אלא שמ״מ יש מקום לדברי הרה״ג המחבר הי״ו, דבר עונשין הוא גם ע״ז.

משי״כ

מן העולם ובפעם אחת נעקר ע״ש ולכאורה למה לא הק׳ מזה (דברכות) דחייב נדוי רק והוא ג״כ כעונש ומתכפר (עי׳ סנהדרין כו :) וגם מש״כ דנעקר הוא בפעם אחת רש״י לא ס״ל כן שהרי כתב מפורש נעקר מן העולם „באוכל תמיד בלא נט״י ע״ש.

ואפ״ל לד׳ רש״י דנדוי חייב אף בפעם אחת.׳ואם לא נדוהו אז בפעם אחת, בא לידי עניות שהוא רק כמיתה וכמו שמבואר בנדרים (ז :) שאמרו בשומע הזכרת השם מפי חברו דצריך לנדותו ואם לא נדהו הוא עצמו בנדוי שכל מקום שהזכרת ה׳ מצויה עניות מצויה ועניות כמיתה ע״ש ובר״ן, הרי שהעניות הוא במקום הנדוי ובאוכל תמיד בלי נט״י נעקר לגמרי, או אפשר דבפעם אחת נתחייב נדוי ובכמה פעמים נתחייב לבד מהנדוי גם עניות, ובעושה תמיד נעקר מן העולם.

ועכ״פ גם בפעם אחת חייב נדוי ולפי״ז בנדון דידן שקרא לפניהם ככתוב נתחייב מיד נדוי וכ״ש כשהתרו בו ולא קבל כמפורש שם בשו״ע ודמי ממש להא דרבינא (בערובין סס) דרמא ביה קלא ולא אשגח ע״ש.

ברם התוס׳ (ביבמות כב : ד״ה כשעשה תשובה) כ׳ דבנתחייב נדוי לא מהני תשובה ואע״פ שעשה תשובה לא מפטר מנדוי ע״ש ואי דגם בפעם אחת מתחייב נדוי מה הועיל ההתראה שהרי לדבר איסור מנדין לאלתר בלי התראה כמבואר (סס מ) ובשו״ע שם (ורק כהיום נוהגין להתרות כש״כ הש״ך) [וא״ל משום להודיעו את האיסור שהרי הם דברים מפורסמים] וע״כ ס״ל דצריך כמה פעמים ומשו״ה כשהתרו ביה ולא קבל ועשה שוב אז נדהו ובעושה תמיד נעקר וכמש״כ

ועל קושית התוס׳ מעניות י״ל בלאיה שאם נוטל ידיו רק שמצמצם במים אז בא לידי עניות וכמו שאמרו (בשבת סס) דמשא ולא משא לית לן ביה ולאו מילתא היא, דר״ח כו׳ ע״ש הרי שאמרו דלאו מילתא הוא ואפי׳ נוטל את ידיו אלא שמצמצם בא לידי עניות ואם אוכל תמיד בלי נט״י נעקר מן העולם לגמרי שגם הוא עקר את המצוה לגמרי, ומזה צ״ע על הב״ח (סס בסי׳ קנח) שכ׳ דאף אם מצמצם אם רק נוטל אינו נענש כלל.

ובזה נראה לתרץ קושית הרמב״ן על הרמב״ם בסה״מ (שורש ה׳) דס״ל להרמב״ם דזקן ממרה נעשה אף ע״י דבריהם והק׳ „למה לא הרגו את אלעזר בן חנוך שפקפק בנט״י, שהיה בזמן שדנו דיני נפשות ועשה מעשה בהמראתו בדבר שהוא מביא לחיוב כרת בשל דבריהם״ ועי׳ במג״א שתמה על הרמב״ן דאיך אפשר שיבא לחיוב כרת, ופשוט שאפשר לצייר באופן שיבא לכרת שהוי אף בדרך רחוק מהני וכש״כ הרמב״ם (בפ״ד מה׳ ממרים) שאפי׳ אם אחרי מאה דברים יוכל לבא לידי כרת ע״ש ואפשר כגון שנגע בתרומה (או אפי׳ בחולין במי שנזהר לאכל בטהרה) השוה רק פרוטה ואחרי שנטמאה בידיו נפחת ערכה וקדש בה אשה דאז לא הוו קדושין לפי האמת, (עי׳ כזה במפרשים שם) או אפי׳ היה שוה יותר אלא כיון שהיא חשבה שהם טהורים ושוים עוד יותר הוי מקח טעות בחד תרוצא בתוס׳ (קדושין מג:

פרק טו.

מש״כ שם דאם נזדמן לאדם שילך בדרך רחוקה ולא ישיג שם מי שיתקן לו את הקשר שאפשר שמותר לו לתקן איזה קשר שיוכל ולסמוך ע״ד הסוברים דעיקר צורת הקשר אינו מן התורה ובאופן שלא יברך ע״ז. ע״ש. מסתפקנא

[ויש להסתפק באמר ע״מ שאני צדיק גמור אף בשל דבריהם ואח״כ נתברר שהוא עברין מכבר על אחד מהם בקביעות עפ״י הוראת הז״מ וגם הוא בעצמו הודה בזה משום דלדידיה אין זו עבירה, י״ל דהוי ודאי קדושי טעות (ומכ״ש נש״י שיכול לבא לידי אכילת בשר חזיר ודאי שהיא מקפדת) ויכול לבא לידי חיוב כרת ומכ״ש לפי מש״כ רעק״א (כשו״ע אכה״ע סי׳ לח) דצדיק גמור שאני, ועוד לפמש״כ בקרבן נתנאל (קדושין מט:) באומר ע״מ שאני רשע גמור כו׳ שמא הרהר בתשובה והוו ספק קדושין, שאפי׳ עומד לפנינו וצווח שהרהר בודאי, לא יצא מידי ספק, ובב״ש (שם ס״ק נג) לא כתב כן ע״ש, ואף באומר ע״מ שאני צדיק אם אמר שהרהר בע״ז אפשר דלא מאמינים אותו משום דאין אדם משים עצמו רשע, מ״מ כאן שאני כיון שהיה מוחזק מתחלה בעבירה זו, ולכאורה בע״מ שאני רשע אם עומד וצוח שלא הרהר שאין כאן הסברא דאין אדם משים כו׳ ומכ״ש לפמש״כ רעק״א (שם בשו״ע) בשם הרי מיגץ דשמא הרהר בתשובה הוא רק חומרא בעלמא לחוש לקדושין (ואף בגמ׳ אמרו סתמא י״ל) ומכ״ש כאן שלפי דעתו אין זו עבירה עפ״י הז״מ, וכיון שגם הוא אומר כן נאמן והוי אינה מקודשת אליבא דאמת].

ולפ״ד י״ל שהוא לא עשה אלא רק פעם אחת ולא נקרא עשיה בהמראתו ואף שלא מצינו שעור בהעשיות כמה שיהי׳ בז״מ ואפי׳ פעם אחת, מ״מ כאן שאני שאמרו רק ש.פקפקי׳ בנש״י וכיון שלא עשה רק פעם אחת סימן שלא היה ברור אצלו בהחלט להפך מדברי חכמים ולא נקרא עשיה בהמראתו ומכ״ש שלא הורה לאחרים לעשות ועשו כיון שלא היה ברור לו, או שמיירי שנשל בצמצום שנדוי נתחייב שהרי נתחייב בעניות וכמו שבארנו כ״ש נדוי אבל לא נעשה ז״מ כיון שלא עקר לגמרי.

איברא שהר״ן בפסחים (נכרים מקום שנהגו) כ׳ לחלק שבדבר שעקרו מן התורה והוא אינו עובר אלא על האיסור דרבנן אז מבין איתו מכ״מ ולא משמתינן ליה אבל אם עיקרו מדרבנן וקא עקר ליה לכוליה מצוה אז משמתינן ליה וקרוב לזה עי׳ ברמב״ן (כסה״מ שורש א׳) ואי״כ לפי״ז למה נתחייב נדוי על שקרא ככתוב וכי מה עקר בזה וע״כ משום שהיה בפני ת״ח ועוד עי׳ בכ״מ (כה׳ ת״ת) שכ׳ דהא דרבינא שנדהו היה משום שרמא ביה קלא ולא אשנח.

ל״ק מידי די״ל שהא גופי עקר כה שקבלנו מסיני לקרות לא ככתוב וגם שיש בזה משום כבוד מקבלי התורה ומכ״ש בענין זה שאין הצדוקים מודים בו שהחמירו ביותר ועי׳ בהוריות (ד׳) דהוי כעיקרו מן התורה וב״ד הייבין ונעשה ז״מ בזה כמבואר ברמב״ן (שם בסה״מ)

ומש״כ הכ״מ בהא דרבינא, עי׳ במל״מ שם שמביא דגם מוהרה״ש הק׳

על

מסתפקנא בזה די״ל לפמש״כ רש״י (נגילה כ״ז:) דאסור להאכיל תרו״ט לבהמה ביו״ט משום דרחמנא אחשבי׳ לביעורו והו״ל כמו מלאכה גמורה דאסור, א״כ אף אם יעשה קשר אחר ג״כ הוא מלאכה דאורייתא משום דרחמנא אחשבי׳.

ובזה י״ל קושית התוס׳ (עירובין צו) ע״ד הר״א שמצריך לקשר התפלין בכל יום, דא״כ אינו קשר של קימא ומ״ט אסור בשבת, דאפשר כיון

על הרין מהג׳ דרבינא שנדהו אף בדרבנן שעקרו מדאורייתא ותירץ ג״כ כדברי הכ״מ שרבינא נדהו על שזלזל בכבודו שלא אשגח ביה והפר״ח דחה תירוץ זה מהא שאי״ל רב אשי אין חכמה כו׳ ע״ש. [וא״ל דאם גם משום כבודו הוי בכלל אין חכמה כו׳ דעי׳ במועד קטן (יז) „אי במילי דשמיא אין חכמה כו׳ אלא לאו לכבוד עצמי׳ ע״ש] ולבר דהית הפר״ח קשה ע״ז כמש״כ לעיל.

ועוד ק׳ מהא שאמרו (שם במועד קטן) בהא דר״ל רמא קלא בההוא גברא שאכל את התאנים של הפרדס שנטר הוא, ולא אשגח ואמר להוי ההוא גברא בשמתא ואמר ההוא גברא אדרבא כו׳ ואמרו לר״ל שלו נדוי ושלך אינו נדוי מפני שהיה שלא כדין הרי שלא היה יכול לנדות מש״ם דלא אשגח ביה וע״כ משום שא״ז בזיון כ״כ שיוכל משום זה לנדותו משום כבודו [ומדברי ר״ל עצמו מבורר שם שלא נדהו משום כבודו רק משום האכילה בגזילה ע״ש], וקצ״ל ששם אפשר שגם השני היה ת״ח ומשו״ה ליה בזיון כ״כ בזה שלא אשגח ביה ועי׳ בשו״ע (יו״ד סי׳ של״ד סעי׳ לס) דנדוי של השני נדוי, דוקא אם השני גברא רבא אי שאינו יודע מי הוא דשמא הוא יותר גדול מן המנדה כו׳ ע״ש והיא מהרי״ו בשם הראב״ד ומעובדא דר״ל, וע״ש בט״ז (סקכ״ח) דאפשר שהשני היה יותר גדול מר״ל, ומה שאכל בגזילה הרי כ׳ בתוס׳ (שם) לבסוף בשם ר״ת שהיו רגילים באותו מקום לאכל כו׳ ולא היה גזל משא״כ גבי רבינא הרי עבד איסורא וע״כ שלא היה ת״ח והוי יותר בזיון.

ואמנם אף לפי תרוצם הם אין לומר שעשה בשביל כבודו של רב אשי וכש״כ.

ולפמש״כ להלק בין פעם אחת לכמה פעמים י״ל שע״כ ל״א הר״ן דלא משמתינן אלא בעבר פעם אחת אבל בעבר כמה פעמים משמתינן ליה אף בדבר שעיקרו מדאורייתא ובזה נציל את הר״ן מדחית הפר״ח (כ״ו״ח סי׳ ס״ו) שדחה את דבריו מתוך כמה קושיות ובעיקר מהא דחולין (קיז) ששאל אמאי לא תשמתינהו (לאלה שאוכלים בשר עוף בחלב) ולד׳ הר״ן כיון שיש לו עיקר בתורה אין משמתינן לי׳ ולפ״ד ניחא שהרי שם מיירי שאכלו תמיד ואז ס״ל להר״ן דמנדין אף ביש לו עיקר בתורה, ובזה יתורץ משה״ק שם עוד ע״ש.

והשתא ניחא כיון שהתרה ביה ולא אשגח ועבר שוב איסורא ע״כ נדהו וניחא ג״כ מה שנדוהו בקרא כבתוב וגם ניחא למה התרו ביה בדבר מפורסם לאסור ולא נדוהו תיכף.

ועכ״פ בנדון דידן כ״ע מודים — שעוקר את מצות התורה מעיקרה ונותן יד לפושעים נגד חז״ל ומזלזל בכבודם — שחייב נדוי בלי ספק [ולא רק עונש בעלמא] וברורים הם דברי רבנו שליט״א.

כיון דרחמנא אמר לקשור בכל-יום ה"ל קשר גמור ולא גרוע קשר כזה מאכילת תרו"ט דבהמה דה"ל כשריפתה ואסור ביו"ט. [ב]

אלא שי"ל דהתוס' לשיטתייהו הקשו שפיר דאינהו פליגי על רש"י ז"ל בסברא זו וכמש"כ בביצה ובפסחים (טו.) ובכ"מ.

ולפ"ז יש לקיים דברי הרב שליט"א בעצתו זאת דאנן השתא אליבא דתוס' קיימינן דס"ל דד"י של תפלין הוא מדרבנן ואינהו לס"ל סברא זו דרחמנא אחשבי' ולרש"י דס"ל סברא זו. הרי ס"ל דקשר זה מה"ת הוא.

ויל"ע בדברי רבא במנחות (לט:) דדייק ש"מ קשר העליון מדאורייתא דאם לא כן כלאים בציצית דשרי רחמנא המ"ל ולכאורה י"ל ג"כ דמצותו אחשביה. [ג]

ועי' נוב"ק (בהו"ח סי' טו) בישוב ד' רש"י ז"ל וכמדומני שהעיר בארצות החיים מזה, ויעוי' (שבת לח:) כיון דכתיב עפ"י ד' יחנו ושם (פ"ד) [ד] וגם בירושלמי (בפ"ז דשבת ובפ"ס דעירובין) כה"ג שלכאורה נראה שאמוראי פליגי בסברא זו דאחשביה שחדש לנו רבנו רש"י ז"ל [ה] וא"א לי לדון כעת שאין לי שום ספר לעיין בו

אלי' דוד ראבינאוויץ תאומים באאמו"ר הגאון מהור"ר בנימן זצללה"ה מפאניוועז יצ"ו

ב) כיו בארתי באורך בקונטרס אחרון (מסי' א והלאה) ע"ש.

ג) עי' בקו"א (שם וכסי' לב)

ד) בדפה"ק נפל טעות והי' כתוב ישבת (עד) ושם (לח) ע"פ תשו' הגאון ר"ז שטרין ז"ל בספרו זכר יהוסף (סי' יב) שלא נמצא כלל מזה בשבת (ע"ד) והאמת הוא כש"כ וכונתו להקי' על שם (פד) לז"ה לא תרצו על הקושיא ההוא קושי' ע"פ להתיר הוא"כמו שם (לח) ע"ש ובקו"א (סי' לב) נתבאר הש"ב.

ה) נתבאר שם באורך ע"ש.

הערות מגדולי ירושלם ת״ו

א

למען חבת הקדש אמרתי לרשום איזה הערות בד״ק של הספר הנחמד „חבש פאר״ מאת רבנו ראש רבני אה״ק שליט״א. וכונתי רצוי׳ רק לעורר, ויגדיל תורה ויאדיר, וקוב״ה חדי בפלפולא דאורייתא:

פרק ז

מש״כ שם רבנו שליט״א על הא דאמרינן (ברכות יד:) „כל הקורא ק״ש בלא תפלין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו״ כו׳ ע״ש הנה בת׳ בי״צ כ׳ ע״ז דתליא בפלוגתא אי שבת ויו״ט הוו זמן תפלין, דלמ״ד שויו״ט הוי זמן תפלין חשיבי תדיר לגבי ק״ש, משא״כ למ״ד שויו״ט ולילה לא הוי זמן תפלין א״כ אדרבה ק״ש חשיב תדיר, ותדיר קודם ולא הוי כמעיד עדות שקר דהא מחויב להקדים התדיר, ועי׳ בירושלמי (ברכות פ״ב ה״ג) דס״ל אליבא דרב דגם לכתחילה מקדים וקורא ק״ש ואח״כ מניח תפלין,

ולפ״ז נמצא דלדידן דקיי״ל שויו״ט לאו זמן תפלין לא הוי כמעיד עדות שקר בקורא ק״ש בלא תפלין, ולכאורה י״ל דמה״ט לא נזכר בשו״ע האי לישנא דהוי כמעיד עדות שקר ורק כ׳ (בסי׳ כה סעי׳ ד) „צריך שיהיו תפלין עליו בשעת ק״ש ותפלה״ ועי׳ רש״י (ברכות סו) שכ׳ „וכל צריך לכתחלה משמע הא דיעבד שפיר דמי״,

ולפ״ז יש לפקפק אם זה בכלל לאפרושי מאיסורא כ״כ שיהי׳ מחויב להפסיק גם באמצע הפרק.

ולומר דעליו ג״כ החובה מטעם „כל ישראל ערבים זה לזה״, לכאורה יש לדון, דעפמש״כ בתוס׳ (סוטה לז:) בד״ה א״ר משרשיא, משמע מדבריהם דלא קבלו ערבות אלא על תרי״ג מצות ולכאורה מוכח דבדרבנן ליכא ערבות, וכעי״ז מוכיח רש״י (מכ יג:) דמהמספר שהזכירו שם משמע שלא נתערבו בשביל הגרים.

אך י״ל דזה תליא במאי דנחלקי הרמב״ם והרמב״ן (בסה״מ שורש א׳) אי בחיוב דרבנן איכא ל״ת דלא תסור. ולשיטת הרמב״ם י״ל דגם בדרבנן איכא ערבות, ואכמ״ל. [א]

שבתי

[א] לכאורה י״ל שאף למ״ד שויו״ט לאו זמ״ת מ״מ הוו תפלין תדיר לגבי ק״ש שהרי כמות זמן חלות תמצות כרובה בתפלין מק״ש של שחרית שאינה אלא עד שלש שעות ביום ותפלין זמנן כל היום. ועי׳ במ״א ובמ״ז (סי׳ נח סעי׳ ו) שס״ל דזמן ק״ש עד ג׳ שעות הוא מן התורה ודלא כהכ״מ שכ׳ דמן התורה זמנה כל היום, והפרמ״ג כ׳ שם שאף אי ניכא שהוא בדרבנן ע״כ אמרינן עקרוהו רבנן לזמנה ע״ש,

ואף לד׳ הכ״מ והפר״ח שהחזיק בשיטתו ניחא משום שהרי קי״ל (או״ח סי׳ ו)

דמדאורייתא

שכתי וראיתי דמש״כ דלדידן דק״ש חשיב תדיר לגבי תפלין לא יהא כמעיד עדות שקר, דהא דקי״ל דתדיר קודם, ז״א אלא כשלא הניחם עדיין כללי אבל בנ״ד שכבר קדם והניח התפלין אלא שאינם במקומם שוב חל עליו החיוב לתקן שיהי׳ התפלין מונחים במקומם כדי נסו אח״כ יקרא ק״ש. וגם למ״ד דק״ש הוי תדיר לגבי תפלין מ״מ כיון שנתעסק בתפלין תחילה שוב הוי בכלל אין מעבירין

דמדאורייתא לילה זמן תפלין ואף שק״ש נוהג בשווי״ט ולא תפלין מ״מ יעלה זמני הלילות יותר והוי תפלין תדיר יותר, ודומה למש״כ הש״א (בסי׳ כח) דתפלין קודמים לציצית משום שהם תדירים יותר שאף שציצית נוהג גם בשווי״ט משא״כ תפלין, מ״מ תפלין נוהג אף בלילה משא״כ ציצית וזה עולה יותר, ע״ש.

וא״ל דלדי׳ הכ״מ והפר״ח נצט״ף ק״ש של ערבית עם ק״ש של שחרית דתרווייהו מצות ק״ש מקרי. דא״כ הל״ל להגמ׳ למיבר דק״ש הוי מ״ע שלא הזמ״ג (בברכות כ:) וכמו בתפלה שאף שכל תפלה היא בזמן מיוחד מ״מ בכללות זמני תפלות הוא בכל הזמנים ולכן קראו מ״ע שלא הזמ״ג וק״ש קראו׳ מ״ע שהזמ״ג. וע״כ משום ששתי מצות מיוחדות הם מן התורה כ״א בזמנו המיוחד ולא דמי לתפלה שמן התורה בחד תפלה סגי וזמנה כל היום וכש״כ הרמב״ם (פלדידיה תפלה דאורייתא) בכ״מ שמנינן וזמניהן מדרבנן ועי׳ מש״כ בתרי׳ דלא דמי ק״ש לתפלה משום .דכיון שאמרו הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו כמצוה שאין הזמ״ג דיינינן לה א״נ מפני שהיא רחמים׳ ע״ש משא״כ בתפלין שאין זמנם קבוע, ובזה יתורץ קושית הס״א שם על הכ״מ ע״ש ועי׳ בפרמ״ג (שם ובסי׳ קו).

ובלא״ת י״ל שאף אם בכמות הימים ק״ש יותר תדיר מתפלין מ״מ בעיקר קפדינן על כמות קיום המצוה שהיא תדירה יותר שק״ש אינה אלא פעמים בכל יום ותפלין מחויב לשאת כל היום ובכל רגע מקיים מצוה וכש״כ בטור (סי׳ לז) וכ״ה בשו״ע עם והפרמ״ג הסתפק מתחלה אם החיוב הוא מדאורייתא ומביא מהלבוש ושכן משמע מלשון הרמב״ם שהוא מן התורה ולבסוף כסיק גם הוא שמצוה מן המובחר מן התורה ללובשן כל היום ושאר האחרונים (כישועות יעקב וכח״ר ועוד) פסקו שעיקר מצותן מן התורה הוא כל היום (.כן משמע בסמ״ג מצוה ג׳ ע״ש) ולפ״ז. תפלין תדיר שכן מרובה בכמות חיוב מצותן וקיומם, וראיה מהא שאמרו בגמ׳ (זבחים צ) על הא דבעו תדיר ומקודש איזה מהם קודם ובעו לכפשט ת״ש שלמים של אמש וחטאת ואשם של היום כו׳ אמר רבא מצוי קאמרת תדיר קמבעיא לן כו׳ אמו מצוי לאו תדיר הוא והתניא אוציא את הפסח שאינו תדיר ולא אוציא את המילה שהיא תדירה, מאי תדירה תדירה במצוות ואב״א מילה לגבי פסח כי תדיר דמי ע״כ. הרי שבעיקר קפדינן אמצוי דמצוה ולא מבעיא לתרוצא בתרא דמילה הוי תדירה לגבי פסח משא״כ שלמים לגבי חטאת ה״ה הכא דתפלין הוי מצוי יותר מק״ש ותם הס״ד שסבר דמצוי לא הוי תדיר הוא רק משום שמצוי דשלמים אינה חובה אלא רשות משא״כ אם המצוי הוא חובה ודאי דהוי תדיר [ועי׳ בת׳ ח״צ (סי׳ קנ״ג) שה״כ״ח סגמ׳ (ניל״ה כ) דמצוי של רשות נ״כ חובא הוא ע״ש] ואף לתרוצא קמא דמילה תדירה במצות ופרש״י ,מדורות במצות שנכרתו עליה י״ג בריתות וצווין׳, ולכן היא נקראת תדירה אף לגבי פסח החמור. הרי גם תפלין שכל המניחם מקיים שמונה׳ עשין כדאיתא בגמ׳ (מנחות מד) וקרי תדיר לגבי ק״ש [ולולי פרש״י היה אפ״ל תדירה במצות שבכל רגע מקיים מצוה זו בגופו ול״ב לשיטת התוס׳ (מכות י״ג כוד״ה לאפוקי) וכהר״ן לכר״ר : הסגום פ״ת מס׳ מילה) וכן פסק בטור (בס׳ רסח) והרמ״א שם ועי׳ מש״כ בקו״א (סי׳ ג)] שאם אינו כל עוכד בכל יום בחיוב כ״ת ואף לדי׳ הרמב״ם שאינו חייב כרת אלא עד יום מותו מ״מ כשנמול מקיים בכל רגע מצוה וכמו שאמרו (במנחות מג:) גבי דוד .בשעה שנכנס לברחץ אמר אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישבה דעתו׳ ע״ש והאב״א ס״ל דמצוי נקרא מה שמקיים עיקר המצוה הרבה פעמים בכמה בני אדם]

ועוד

מעבירין על המצות, ומעלת אין מעבירים על המצות דוחה למעלת תדיר כדמבואר (זבחים צ״א) דמבעי׳ לן התם תדיר ושאינו תדיר וקדם ושחט לשאינו תדיר מאי, מי אמרינן כיון דשחטה מקריב לה וכו׳. וכן פסק הרמב״ם דמעלת תדיר נדחה במקום שכבר התחיל בשא״ת.

ולפ״ז בניד לכו״ע החיוב עליו לתקן התפלין תחלה ואח״כ יקרא ק״ש דאל״כ הוי כמעיד עדות שקר,

ובדרך

ועוד י״ל שכאן שמחוב מן הדין לשאתם כל היום א״כ גם אותה הרגע שקורא ק״ש ג״כ מחויב ללובשן לבד האיסור דעדות שקר. ולפ״ז אף אם התחיל לקרות ק״ש בלי תפלין והיה לנו לומר דאין מעבירים על המצות וכש״כ הגאון הנ״ז שי׳ דאין מעבירים כוי דוחה למעלת תדיר וכ״ה בש״א (סי׳ יג וכ״מ) [ועי׳ בתי׳ ח״צ (סי׳ קו) שכ׳ דתדיר קודם וצ״ע] מ״מ כאן שאני שמפסיד בכל רגע מצות תפלין, ומצאתי בפמ״ג (סי׳ כו סק״ב נפמ״ז) שכ׳ דאם הביאו לו תפלין באמצע ק״ש מניח אפי׳ באמצע הפרק ולא ימתין כלל ולשיטת הרמ״א גם בברכה ע״ש, ואף שהוא כ׳ שם הטעם משום שבכל רגע מעיד ע״ש אבל עכ״פ כפורש שעליו להפסיק משום התפלין, ועי׳ בג״א (סי׳ כו סק״ב) ודו״ק.

וכבר מן דין י״ל דאיבעי׳ הדיר קודם דוקא בששניהם שוין במעלה ובחומר אבל אם לאיד יש מעלה יתירה או שהוא חמור יותר מצד עצמו הוא קדים וכמו שמוכח בכתית הש״ם (פס נח:) ע״ש וכבן הרי גם לתפלין יש מעלה משא״כ נ ק״ש שהתפלין אסור בהיסח הדעת ולד׳ כמה פוסקים כל היסח הדעת מבונת התפלין אסור משא״כ בק״ש למ״ד מצוות אצ״כ יצא בהיסח הדעת.

ולפ״ז יופשט לנו כפיקו של הכור (נכי׳ קפס) בשיטת הרמב״ם אי ס״ל מצ״כ או אצ״ל (ועי׳ בל״ה״מ בפפ״ו מסי׳ הו״מ) ולפ״ד - כיון שמצינו דס״ל להרמב״ם (נפ״ד מסי׳ תפלין כ״ינ) דכל היסח הדעת אסור ושם (הכ״ו) הביא הא דעולא וע״כ משום דס״ל דמצוות אצ״כ והוי תפלין מעולות יותר ומשו״ה הוי כתדיר שקידם וכל דינו של עולא יהיי תלוי בזה אם מצ״כ או אצ״כ ואיזה היסח הדעת אסור בתפלין. והשתא יהיי ניחא למה לא הביא השו״ע הא דעולא משום שפסק (נכי׳ כ) דמצ״כ ולא עדיף תפלין מק״ש.

אולם לפ״ז יקשה לדי׳ הרא״ש שס״ל מצ״כ (כפ״כ זכ״כ) וגם בהיסח הדעת ס״ל כחרי׳ דרק שחוק וקלות ראש אסור וכ״מ הביא הא דעולא וכן הרי״ף שס״ל כצ״כ הביאו,

וגם יש לדחות דהנה במצוות יש שתי מיני כונות, הא׳ כונה לצאת בה והב׳ כונת הלב למצוה עצמה ולפ״ד שאנו כרמים היסח הדעת דתפלין לכונה לצאת ע״כ עלינו לומר שהטעם דאסורים תפלין בהיסח הדעת הוא משום שבכל רגע מקיים מצוה מיוחדת, וצריך כונה מיוחדת. ואף להרא״ש שס״ל בכ״מ מצ״כ ומ״מ מקיל בהיסח הדעת י״ל שס״ל דכיון שבאים תכופים זא״ז די בכונה אחת. אך כדי הגמ׳ לא משמע כן שאמרו (במנחות לו) הטעם דיש בו אזכרות הרבה, וגם הרמב״ם שהרבה פני כ״ל דשיטתו שמצוות אצ״כ ומ״מ החמיר בהיסח הדעת, וע״כ יותר ניחא לדמות להכונה השניה כונת הלב שבמצוה ובזה הרי כו״ע מודים שבדיעבד יצא ואף בק״ש אם לא כיון לבו בכל הפרשיות [אף אם נאמר שהם בכלל חיוב ק״ש מן התורה] יצא לבד פסוק ראשון. דצריך שיכוין לבו. ועכ״פ לא מצאנו חומרה כזו דאיסור היכה״ד אלא בתפלין, נמצא שדינו של עולא יהיי תלוי רק בזה אם אסרו כל היכה״ד בתפלין או לא, ולפ״ז יקשה שוב על השו״ע שהחמיר בהיסח הדעת למה לא הביאו. ודוחק לומר משום שגם בק״ש צריך עכ״פ כונה בפסוק ראשון שהרי ע״כ כל ק״ש מצוה אחת היא ובשאר אצ״כ.

ועוד, עי׳ בפרמ״ג (סי׳ סג) שכ׳ על הא דאם לא כיון בפסוק ראשון חוזר, שאפשר שהוא רק מדרבנן ע״ש והא דהיסח הדעת נראה שהוא כדאורייתא שהרי יליף בק״ו מציץ וכן משמע מלשון הפוסקים, אך בתוס׳ (יומא ח ד״ס ומכ) הק׳ דהאי ק״ו פירכא וכי שאינו ק״ו גמור מדאורייתא ע״ש אולם עי׳ במהרש״א שם שדחה את דברי התוס׳ ועי׳

בנמוקי

ובדרך אגב אעורר מה דקשה לי במה שאמרתי להוכיח מההיא דזבחים דאע"ג דאין מעבירים על המצות דוהה למעלת הדיר, מ"מ בשעבר על הראשונה ופ"ע בישני' שוב אודא לה היובו להקדים לשא"ת וכדאמרן התם. כיון דמטי זמן תפלת כנחה כמאן דשהיטי תרווייהו דמי', והרי ביומא (נח:) גבי הזאות קרנות מזבח הפנימי אמרינן דלעולם מחויב להקדים המצוה שנזדמנה לו תחלה אע"ג שכבר עבר ממנה, כגון התם שהוא עומד כבר במזרה מחויב לחזור לקרן דרומית

בנמוקי הגרי"ב שם ולפי מה שהביא מספר יראים מתורץ קושית התוס' ע"ש.

ובלא"ה י"ל שתלוי בזה אם כל היסח הדעת אסור או רק שחוק וק"ר והתוס' דס"ל שהוא מדרבנן ע"כ ס"ל שכל הסה"ד אסור דאל"כ מה חדוש הוא בתפלין הרי גם בלא תפלין אסור מדרבנן שחוק וק"ר. ועי' בש"א (סי' מ) שהוכיח מתוס' (יומא לג) דס"ל שכל היסח"ד אסור. אבל תר"י והרא"ש שס"ל דרק שחוק וק"ר אסור ס"ל אמנם שהוא דאורייתא, ולפ"ז הוי שוב תפלין חמורים יותר שאסור בהם מדאורייתא שחוק וק"ר ועי' במ"א (סי' מד) שכ' כתר"י והרא"ש. אך בזה י"ל שמה שאסור רק מדרבנן שחוק וק"ר בכל זמן זהו רק בשעה שאינו עושה מצוה אבל בשעה שעושה מצוה כגון שקורא ק"ש וכה"ג י"ל שאמנם מדאורייתא אסור שחוק וק"ר ומ"מ הוצרכו להשמיענו בתפלין דכיון שהם מונחים על ראשו ומקיים את המצוה בכל אופן ואינו תלוי בדעתו ובפועל ידיו כמו שאר מצוה. הו"א שבדאורייתא אין איסור שחוק וק"ר וכמו בלובש ציצית, קמ"ל שכיון שיש בהם אזכרות אסור מדאורייתא.

ומדברי הרמב"ם נראה דס"ל דהוי דאורייתא שכ' דמצטער פטור מתפלין משום שאינו יכול לשמור עצמו מהסה"ד ע"ש ואי הוי רק מדרבנן לא היו פוטרים אותו לגברי. וכן הביאו הטור והשו"ע (סי' לח) [ומכאן ראיה שד' השו"ע בדין הסה"ד הוא כהרמב"ם ודלא כתר"י והרא"ש דאל"כ הרי במצטער א"כ שחוק וק"ר. אמנם מפורש אינו בשו"ע ועי' (בסי' מד) ובמ"א (ס"ס קכ"ג) וע"ש בפמ"ג].

והלום ראיתי בס' קרן אורה שכ' (בח' למנחות לו) שאף אם נאמר שהסה"ד אסור בתפלין מן התורה מ"מ אין עיקר הנחת תפלין תלוי בזה ולא מפטר אפי' אם אינו יכול לשמור עצמו מהסה"ד, ומביא ראיה לזה ממש"א בגמ' (ערובין נו) דלמ"ד מצות אצ"כ יוצא נמי בתפלין בלא כונה למצוה אלא לשמרן בלבד, ואם אינו מכון למצוה ודאי בכלל הסה"ד הוא ג"כ ואפ"ה יוצא ידי מצוה, ואח"ז הק' מזה על הרמב"ם שכ' דמצטער פטור מתפלין משום שאינו יכול לשמור עצמו מהסה"ד, ולפי הנ"ל אין זה מספיק לפוטרו לגמרי, מהמת זה, ומתוך קושיא זו דחה שם את דברי הרמב"ם ומסיק כדבריו לעיל דאף שיש איסור הסה"ד מ"מ יצא ידי מצוה ע"ש.

והנה לבד מה שי"ל בפשיטות דלפי מש"כ למעלה הרי ס"ל להרמב"ם דאיסור הסה"ד הוא מדאורייתא וא"כ אף אם נאמר שהוא איסור צדדי וידי מצוה יוצא מ"מ כיון שיעבור בהנחתן איסור דאורייתא פטרוהו מלהניח. ולבד זה י"ל עוד שאמנם איסור הסה"ד הוא לעכובא ואם הסיח דעתו לא קיים את המצוה ומדבור הגמ' שרביא אין ראיה שהרי בגמ' איירי בכונה לצאת [שהוא רק בההנחה] והסה"ד היינו מכונת הלב למצוה שהוא כל זמן הלבישה וכש"כ לעיל ויהבן שלא יכון לצאת ומ"מ ישים לבו ולא יסיח דעתו מהם משא"כ במצטער שהרמב"ם מיירי ודאי באינו יכול בשום אופן ליישב דעתו וכש"כ הב"ח ע"ש וכודאי יסיח דעתו, ע"כ פטור, וע"כ מוכיחים לפרש כן בדברי הגמ' שאם כדבריו איך התירו איסור דאורייתא דהסה"ד משום בזיון דתפילין והרי לא התירו אלא איסור דרבנ וכמו שמבואר שם ברש"י וכש"כ רבנו יהונתן שם ע"ש.

ובזה יתורץ גם מה שהק' על הס"א שכ' (בסי' לח סק"ו) על הא דמצטער כו' למה אבל חייב בתפלין אף שמצטער ות' דאבל איבעי ליתובי דעתיה אבל מצטער דהכ א"א ליתובי דעתיה ע"כ, והק' הוא ע"ז מהא שכ' הכ"מ בשם הר"ר מנוח שהק' מ"ש

דחמית מערבית משום דאין מעבירין על המצות. ולא אמרי' דבתר השתא אזלינן ועכשו אינו מכלל עובר הי' המצוה אלא בתר מעיקרא אזלינן.

וקצת י"ל דשאני ההיא דיומא שדחה בידים לקרן דחמית מערבית לכן מחויב להזור לדהיא קרן דפגע ברישא, משא"כ בהך דתבהים בזה דשחט גם להתדיד או דמטי זמן מנחה לא חשיב דחי' בידים ולכן בתר השתא אזלינן ואינו מחויב לחזור להמצוה שכבר עבר עליו מכיון דהשתא לא הוי תו מעביר על המצוה.

ובזתר

בכל המצות דאמרינן אבעי ליתובי דעתיה ותי' דתפלין שאני שאסור בהסה"ד ע"כ. משמע דל"א בתפלין אבעי ליה כו' ע"ש.

ולדי ניחא שכוונת ר' מנוח הוא דאף שבשאר מצות אמרינן אבעי ליתובי דעתיה היינו לכן לצאת רזה אפשר, משא"כ בתפלין שאסור בהסה"ד וצריך כל הזמן כונת הלב וזה א"א במצטער ואמנם באבל גם זת אפשר. או שאף אם כונתו רק על כונת הלב מ"מ שאני תפלין משאר מצות שבדיעבד יצא אף בלא כונת הלב ועכ"פ איסור לא עבד וע"כ לא פטרינן ליה ואמרינן ליה שיתיב דעתיה כמה שאפשר לו, משא"כ בתפלין שיש איסור בהסה"ד וגם אפשר שאינו יוצא ידי מצוה ע"כ פטרוהו.

ומסילא ניחא גם קושיתו דל"ל קרא באבל ביום ראשון שפטור מתפלין משום שנאמר בהם פאר תיפוק ליה דמצטער. ולדי ניחא שהרי כמ"ש שם שס"ל להב"א לחלק בין צערא דממילא כוי כן כתב הב"א בעצמו שם וז"ל ,י"ל ה"מ צערא דממילא אבל הכא איהו דקמצער נפשיה איבעי ליה ליתובי דעתיה כו' וכונתו דכיון שהצער בא על ידו, יש בכחו להבליג על צערו וליתובי דעתיה (שהרי ע"כ אין זה קנס ואם א"א ליתובי דעתיה ודאי שפטור) משא"כ צערא דממילא דא"א, וה"ה בצערא דממילא אם אפשר ודאי שחייב וכמ"כ הב"א (בס בקי"א) בשם הב"ת.

ועי' בהגר"א שחלק ג"כ בין מצטער לאבל וכדברי הב"א ולפ"ז שוב אין מקום למש"כ שם להק' מזה על הרמבים ולדחות את דבריו ע"ש, ואף שמדברי הפרמ"ג (בס בקי"א וסקי"ג) נראה שנוטה לפרש כדברי הקרן אורה (בנוגע לד' הר' מנוח) מ"מ הרי הב"ח הב"א והגר"א לא ס"ל כן.

ולפ"ד ניחא מש"כ בשו"ע (סי' לז) בטעם שנהגו כהיום שלא להניח תפלין כל היום אף שמצותן מן התורה להיותם עליו כל היום, משום שקשה להזהר שלא יסיח דעתו מהם [ושיהי בנקיות הגוף] הרי שמשום הסה"ד פטרוהו מלקיים מצות התורת המוטלת עליו, וע"כ או משום שבהסה"ד אינו מקיים את המצוה או כיון שיוכל לבוא לידי איסור בהנחתו פטרוהו.

אולם בלא"ה י"ל דתפלין קודמים משום שהם חמורים מצד עצמם שיש בהם שמנה עשין (מנחות מד) ולא גרע מזה שאמרו שם דשלמים קודמים לבכור אף שהוא קדוש מרחם דמ"מ מרובה במצות נדיפי' ע"ש, ואף אם נרצה לחלק ששם מרובה במצות מיותרות (מ"ד והזו ומוקדר) משא"כ כאן שהרא מצוה היא [אף אם נאמר שה"ה אם אין לו אלא תפלה אחת] אלא שיש בה כמה עשין, מ"מ י"ל שגם כאן בכל רגע נכפל חיוב וקיום המצוה ומה לי אותה מצוה עצמה או מצות אחרות, [אך בזה יש קצת לפקפק שהרי כל עיקר אנו דנים על הרגע הראשונה] ותו"ם מצוה חמורה היא מצד עצמה לגבי ק"ש שהוקשה כל התורה כולה לתפלין (קדושין לה) והם אות לישראל כמ"לה ושבת (מנחות מו) ע"ין הוא שתקדים, וגם מעלת ק"ש יש גם בה וכמ"כ הרא"ש (ברכות פ"ב סי' י) לחלק בין תפלין לציצית וכו' ,דשאני תפלין שכתוב בהן עול מלכות שמים ועול מצות וקראם הכי זכרון' ע"ש

ועוד י"ל דהוי תפלין בקודש וכדאיתא בגמ' (מגילה כו:) תיק של תפלין תשמישי קדושה כו' ואף שגם ק"ש יש בו אזכרות מ"מ בתפלין יש יותר וכיון שיש יותר הרי מקודש יותר וכמו

וביותר י"ל דשאני ההיא דיומא, דעכ"פ עכשו כשעומד בקרן דרומית מזרחית אינו מעביר מלפניו מצוה אחרת בזה שהוא חוזר לקרן מערבית דרומית דהרי באמצע הוא עומד בין קרן דרומית מערבית לצפונית מזרחית ומכיון דשניהם שוים לפניו כדין הוא שיחזור לקרן זה שעבר עליו ודוחה בשביל זה להא דכל פינה שאתה פונה יהא דרך ימין, משא"כ בההיא דזבחים אף שעבר על דמצוה תחלה מ"מ הרי עכשו שתיהן לפניו והדר דינא להקדים את התדיר דאין לו לעבור על ההדיר שנזדמן לידו,

כתב

שמוכח בגמ' (מנחות לו :) דאי"ר מה ציץ שיש בו אזכרה אחת כו' ק"ו לתפלין שיש בהן כמה אזכרות, ועי' בהרמב"ם (שם סי"ד),

ולפ"ז אף שנסכים דק"ש הוי תדיר מ"מ הרי תפלין הוי מקודש ובתדיר ומקודש כ' הרמב"ם (בפ"ט מס' תמידין ומוספין ה"ג) שאיזה שירצה מקדים ואף שהמ"ז (בהו"ה סי' פרפ"ה) כ' דכיון שיבעי' היא ולא איפשטא, חזר לכללו דהדיר קודם ע"ש, וכ"ה בהרע"ב ובתוי"ט ע"ש אולם עי' בש"א שהביא את דברי המ"ז וסותר אותו מכמה מקומות בש"ס ומדברי הרמב"ם הנ"ז, [ועי' בירושלמי נזיר (פ"ז סוה"ח) מפורש דס"ל לחכמים דתדיר ומקודש, מקודש קדים ע"ש ובמה"פ] וא"כ בנדון דידן כשיקדים ק"ש לתפלין יעשה שלא כדין לס"ד רשויו"ם זמ"ת שאז הוי תפלין תדיר ומקודש לגבי ק"ש אבל אם יניח תפלין קודם יהי' ניחא אליבא דכ"ע,

ובלא"ה ק"ל על דברי ת' בי"צ שהביא הגאון הנ"ז שליט"א שלדבריו נמצא דברי הרמב"ם סותרים אהדדי שבה' תפלין (פ"ד ה"י) פסק דשויו"ם לאו זמ"ת ושם (הכ"ו) כ' להההיא דעולא (ברכות יד), וא"ל שמשו"ה כ' הרמב"ם להא דעולא משום דהא דפסק דשויו"ם לאו זמ"ת הוא כר"ע ולא כריה"ג וכש"כ בכ"מ שם ולר"ע אין איסור בהנחתן בשויו"ם אלא שאין חיוב וצורך להניחם, ולפ"ז אם מניחם מקיים מצוה [וככו שהאריך בזה הש"א (בסי' מח) ובת' ים התלמוד וכ"כ הב"י והב"ח. (בסי' נה) ועי' מה שהארכתי בזה בקו"א (סי' ד)] ומשלא הוי לדידי' תפלין תדיר, ודברי בי"צ עולים אליבא דתפוסקים כריה"ג שיש איסור בהנחתן, אין לומר כן שהרי הוכיח הש"א (בסי' יז) מגמ' (שם מנחים) שבמקום שהוא רשות ואף אם יעשת יקיים מצוה מ"מ כיון שאינו עליו חובה לא הוי תדיר ומשו"ה לא הוי שלמים תדיר לגבי' חטאת אף שאם הביא קיים מצוה. וכן יקשה משאר פוסקים שפסקו כמ"ד שויו"ם לז"ת ומ"מ הביאו להא דעולא [הית הרי"ף הרא"ש ועוד],

וביותר ק' שכאן (בברכות) מוסיף ר' חייא בר אבא בשם ר' יוחנן דלא רק שהוא כמעיד ע"ש אלא גם שהואכאילו הקריב עולה בלא מנחה כו' ועי' בתרי"ז שמפרש דלעולא אם קורא בלא תפלין אף שעבר על זה שהעיד עדות שקר מ"מ קיים המצוה בשלמותה אבל ר"י ס"ל דגם המצוה לא נעשית בשלמות ע"ש, ובמנחות (לו:) ס"ל לר"י דלילה לאו זמ"ת והמניחן עובר בלאו, וכיון דס"ל דלילה לאו זמ"ת כ"ש דס"ל דשויו"ם לאו זמ"ת שהרי לדידיה ,ושמרתי' עולת על תפלין וכדמוכח שם, וכן נראה שעולא בעצמו דס"ל (שבת סב.) דנשים עם בפני עצמן הן אסור להן להוציא תפלין בשבת ורק ר"מ ס"ל רשויו"ם ולילה זמ"ת ע"ש, ועי' בש"א (בסי' בה סקנ"ד) ועי' בשער המלך (פי"ט מה' בנת)

וקצת הית אפשר ליישב עפמש"כ בס' קרית ספר (על הרמב"ם שם) דהא דכ' הרמב"ם דהמנית תפלין בלילה עובר בלאו אינו אלא אסמכתא בעלמא משום שהרמב"ם ס"ל בכולו כר"ע ולר"ע האי ושמרת אזיל על פסח ע"ש.

ולפ"ז ס"ל להרמב"ם דלילה זמ"ת מדאורייתא ומשלא הוי תפלין לדידיה תדיר יותר וכש"כ לפ"ל וכן י"ל הא דר"י דס"ל כר"ע והלאו אינו אלא אסמכתא וכו' לעולא י"ל שס"ל אמנם לילה זמ"ת ומ"מ הוי תפלין מ"ע שהזמ"ג משום שויו"ם, ודברי הבי"צ

אפשרים

פרק יא

כתב שם רבנו שליט״א „אם סופר סת״ם יחטא, אם יודע מקום הנחת תפלין אלא שמצד ההרגל אינו משים לב, ומסתפק במה שמזדמן לו בלא דקדוק, כל הספרים תפלין ומזוזות שכ׳ מעודו פסולין כו׳״

הנה לענ״ד יש לדון קצת עפמש״כ הרמב״ם (כפ״ד מה׳ תפלין) וכל המניח תפלין לכתחלה אחר שתשקע החמה עובר בלאו. והקשה בת׳ הרדב״ז (ללשונות הרמב״ם סי׳ נה) דאם עובר בלאו אמאי לא לקי, והירץ דהוא משום דקי״ל שכל

המכון

אפשרים רק אליבא דמ״ד דשויו״ט וגם לילה לאו זמ״ת, וכן לא יקשה מהרא״ש דס״ל בפרוש (כס׳ תפלין) דלילה זמ״ת ולכן הביא להא דעולא,

אולם ע״כ כל כש״כ לע״ל שאם לילה זמ״ת הוי תפלין תדיר הוא רק אליבא דרש״י וסיעתו שס״ל דהא דאמרו (גבי לילה זמ״ת) הלכה ואין מורין כן הוא על הנחתן לכתחלה ואין שום איסור,

אבל לדי התוס׳ ודעימיהו דס״ל שעולה על החליצה אבל על ההנהה יש איסור מדרבנן וכמו שהוכיח הש״א (כסי׳ מג) ע״ש, י״ל שב״ש דלא הוי חובה ול״ה תדיר ודי הרמב״ם לפ״ד הקרית ספר ודאי דהוי איסור לכתחילה עכ״פ מדרבנן ומוב ליה תדיר (ועי׳ נס״ה פס בביכה כרמב״ם בזה)

ובלא״ה הרי כל הפוסקים כי מפורש בזה דלא כדבריו והלאו הוא מן התורה כיה״ג ולהרמב״ם ע״כ לילה לאו זמ״ת (עי׳ בכ״מ שם ובכ״מ) וע״כ מוכיחים לומר כש״כ.

ומה שדייק מלשונו של השו״ע (בסי׳ כה) שכ׳ „צריך״ כוי ניחא בפשיטות שהרי זה ברור שההנחה בשעת ק״ש אינה אלא מעלה מיוהדת ואינה נוגעת כלל לעצם מצות ק״ש ותפלין, וכש״כ תרי׳ הנ״ז לד׳ עו״א, והרמב״ם לא הביא רק הא דעולא, אולם אף לר״י דס״ל שאין המצוה בשלמות מ״מ ברור שעיקר המצוה קיים [וגם משום הא נ״ל לומר דלא שייך כאן האי דתדיר וא״ת שכיון דיכול לקיים שניהם בבת אחת, שבאותה רגע שיקרא ק״ש יקיים אז גם מצות תפלין לכה לא יקיים גם זאת המעלה שלא יהא כעדות שקר] ולכן אמר „צריך״ שבדיעבד מצות ק״ש קיים וגם משום שבשה״ד מותר וכש״כ הפיסקים, ולשונו של השו״ע הוא כלשון הרמב״ם (בסופו שם) „אף שמצותן ללובשן כל היום, בשעת תפלה יותר מן הכל, אמרו חכמים הקורא ק״ש כו׳ ועי׳ בשו״ע (סי׳ לז) שכ״כ „מצותן להיותם עליו כל היום״,

ומש״כ מהירושלמי שאמרו מפורש דיקרא ק״ש ואח״כ תפלין הנה לבד מה שבמחלוקת היא שנויה שם ור״י פליג ע״ז והלכה כר״י לגבי רב עוד מפורש הוא בש״ס שלנו שרב בעצמו ס״ל כר״י (שם יד:) ע״ש שדחו להא ראיה שהביאו בירושלמי מיתא לרב מריב״ק, ואמרו „אימר דאמר ריב״ק להקדים קריאה לקריאה לעשיה מי שמעת ליה ומסקו שגם רב ס״ל כר״י אלא שליח הוא דעוית. ע״ש

[ומדברי ר״י אלו ראית למש״כ למעלה דגם בלאו האי טעמא דרבוי כמות זמן הלות המצוה בתפלין יותר מבק״ש. ג״כ הוי תפלין תדיר. שהרי ס״ל לר״י דתפלין קדים אע״ג דס״ל דלילה לאו זמ״ת ולד׳ הכ״מ והפ״ת הנ״ל דזמן ק״ש כל היום, נמצא שק״ש יותר מרובה בכמות זמן חלות המצוה בשויו״ט דאתנייהו בק״ש ולא בתפלין וע״כ כמש״כ]

אולם כ״ז באינו מניח כלל (נמוי״ד) אבל אנן לא צריכנא לכל הני דאמרן שהרי רבנו מיירי במניח שלא כהלכתו וזה ודאי דהוי כמעיד ע״ש בפועל ובקו״ע וכש״כ שם רבנו שליט״א.

וכש״כ שאין עליו החובה מטעם ערבות, מפני שאין ערבות בדרבנן, צ״ע חרא

שעדין

המכוין לעשות מצוה אע"פ שעבר על לאו אינו לוקה לפי שהוא סבור שעושה בטוב לקיים מצות תפלין, וטעמא דמסבר הוא דהיכי מלקינן לי' והוא אומר לעשות מצוה נתכונתי, ואע"פ שהתרו בו הרי הוא אומר לעשות מצוה אני מכוין עכ"ל, הנה מבואר דאפילו בהתראה עדיין יכול לומר למצוה נתכונתי, ולכאורה מה לי שנוי זמן ומה לי שנוי מקום הרי יכול לומר שלמצוה נתכוין גם בלי דקדוק מקום הנהתן, ועכ"פ לא גרע ממומר לתיאבון ועצלותו גרמה לו שלא לדקדק על מקום הנהתן כראוי, ובמומר לתיאבון, הרי לא קי"ל כהמג"א לפוסלו מטעם שאינו בקשירה, ובלא"ה הרי יש חולקין על הרמ"א שפסק ביו"ד דהיכא דאינו חושש לזבות לא הוי בר זביחה, וכמבואר בפר"ח שם להקל בדיעבד כהר"ן ריש חולין וכ"פ הרמ"ע מפאנו דלא אמרינן דלא הוי בר זביחה בכה"ג,(ב

ועל

שעדין יש להסתפק אם הא דעדות שקר הוי רק דרבנן, ולא מבעי לר' יוחנן וכמו שפרי' תרי' הנ"ז שהמצוה לא נעשית בשלמות, [וכשם שעולה בלא מנחה אף שמצות עולה קיים כ"מ דחלק שנחסר לו הוא כדאורייתא] אלא אפי' לעולה י"ל דכיון שאינו מניח במזיד והוי כמעיד ע"ש הוי דאורייתא (ועי' בכתובות לו) ואולי בזה פליגי, ועכ"פ איני דבר ברור, ועוד דהא דערבות אינה בדרבנן גדין אינו מוחלט ועי' בפרמ"ג או"ח (בפתיחה כוללת הי"ם אות טז) שהאריך בזה ויש כמה ראיות להפך וגם י"ל שע"כ הסתפקו בזה אלא בדרבנן כגון הלל ומגילה כו' שהוסיפו אתרי"ג משא"כ שאר איסורי דרבנן שהן משום סיג וגדר אפשר שנכללים בהערבות דתרי"ג,

אמנם ודאי אם לפי דברינו שאין כאן איסור אליבא דדינא לא שייך כל הענין דערבות לכאן, אבל באמת בנידון דידן גרע יותר שלבד מה שמעיד ע"ש בפועל ובקו"ע ולבד מה שמבטל ממצות תפלין בכל רגע, עוד הוא מכחיש דרשת חז"ל הללמ"מ בדרשה ד.בין עיניך' ובכגון דא ודאי שעובר גם על לא תסור מן התורה אף להרמב"ן וכמו שמבואר בסה"מ (שורש א') שבדרשות כגון אלו דהללמ"מ גם הוא מודה, ע"ש.

ולפ"ז ודאי שלאפרושי מאיסורא איכא ומוהר גם להפסיק אף באמצע הפרק וכמו שבאר רבנו הגדול שליט"א.

ב) לכאורה י"ל שדוקא ללקות אין לוקין מספק משא"כ כאן בסת"ם צריכים להחמיר עד שיהיו ודאים בכשרותם.

ומש"כ הגאון הנ"ז שי' דעכ"פ לא גרע ממומר לתאבון, לכאורה כיון שמתנהג כך תמיד בשאט נפש הוי כפורק עול דגרע ממומר לתאבון וכש"כ המג"א מהר"ן ולא הוי בר קשירה.

ומש"כ שיש חולקין על הרמ"א וס"ל דאינו חושש לזבוח הוי שפיר בר זביחה, הנה לבד מה שבדאי הוא המ"א לסמוך עליו להחמיר בכגון דא הנפרץ ברבים, י"ל עוד לפי מה שמחלק הב"א (סי' מ) בין בר זביחה לבר קשירה בקטן שבשחיטה כשר ובכתיבה פסול וכי דשאני כתיבה דכיון דילפינן מוקשרתם וכתבתם מי שהוא קושר עכשו כשר לכתוב משא"כ קטן דהשתא אינו קושר וכ"ה מפורש בתוס' (ע"ז כו, ד"ה איכא) משא"כ בשחיטה דלא בעינן רק ד'הוי בר זביחה ע"ש, והק' שם עוד מזה על המג"א שכ' דמומר לתאבון כשר בכתיבה כמו בשחיטה וכ' דאפשר דס"ל דכיון שאינו מניחן רק לתאבון מקרי שקושר ע"ש.

הרי שחלוק גדול ביניהם וי"ל דבנידון דירן דהוי כאינו מניח עכשו ולא מקרי בר קשירה, ואף שבלתאבון ס"ל להמ"א דהוי כקושר, מ"מ ביותר מלתאבון יתכן דכ"ע אף החולקים על הרמ"א מודים דלא הוי כקושר, ומכ"ש לפ"ד התוס' הנ"ז שאף לתאבון אינו כקושר וע"ש בתוס' (כו: ד"ה סמי) שכ' מפורש שלתאבון פסול לכתיבת סת"ם, [ומכ"ש שאין להאמינו על הכשרות כיון שפרוץ בדבר חמור כזה דהוי פושע בגופו],

ועל

ועל דברי הרדב"ז הנ"ז כ' בתי שע"ד (ח"א סי' לז) דיש סתירה לזה מהא דאמרינן (שבת קלג:) ת"ר שהלקטין את המילה ואם לא הילקט ענוש כרת, וכגון דאתא בין השמשות דשבת ואמרו ליה לא מספקא ואמר להו מספקינא ועבד ולא איסתפק ואשתכח דחבורה הוא דעבד וענוש כרת, ובמהרי"ט (סי' מ) הסביר דכל שהתרו בו לאו כל כמיני' לומר שמכוין לשם מצוה, ולענ"ד הי' נראה ליישב דברי הרדב"ז דאין סתירה מדברי הגמ' דשא"ה דמיירי לענין חיוב כרת דבידי שמים ל"ש כלל לומר דלמצוה נתכוין דקמי שמיא גליא דהו"ל למידע שלא יקיים המצוה, וכעי"ז הקשו בתוס' (כ"ק ט') ואי"ת גלוי וידוע למקום למה נתכוין אם לטובה אם לרעה וי"ל דאפילו במתכוין לטובה מ"מ בדי"ש חייב דאיבעי ליה לאדהורי ולאסוקי אדעתי' שלא יבא לו הפסד בכך עכ"ל, וקצת משמע מדברי התוס'

ועל קושת הרדב"ז, הנה עי' בש"א (סי' מג) שהקי' כ"כ מר"ע תשאר בקוש"א, ולכאורה היה אפ"ל לפי מש"כ המפרשים (כיכן סמועה ועוד) דס"ל ששיטת הרמב"ם היא דכל לאו שיכול לבא גם שלא ע"י מעשה נקרא לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו, א"כ י"ל שה"ה הכא שכיון שיכול לבא שלא ע"י מעשה ג"כ וכגון בעודן עליו מבעוד יום שאין לוקין עליו. ואין לומר שנצרף את מעשה ההנחה בתחלה, שהרי בתחלה עשת מצוה בהנחתן, וגדולה מזו הוכית הש"א (בסי' לב) מדברי הרמב"ם עצמו (בפ"א מה' חגיגה) דבמקום שאין המעשה נכנסת בכלל האיסור אין לצרפה להלאו שבא אח"כ בשוא"ת ושיקרא יש בו מעשה [ובקו"א (סי' יג) נתבאר שיטה זו באורך] וגם מוכח משם שהלבישה עצמה לא נקראת מעשה ע"ש [ויש חולקים ע"ז ועי' בברכות יט:]

- אמנם יש לדחות דכיון ששיטת הרמב"ם היא דאם הניחן מבעוד יום אפי' הן עליו כל הלילה אינו עובר (וכמו שמפורש שם) נמצא שלאו זה לא יתכן אלא ע"י מעשת באיסור דוקא, אף שלכאורה עדין אפשר ע"י אחד שילבישנו מרעתו והוא אינו מסייעו שלכתחילה מקרי ועובר על הלאו ומלקות אין כאן שלא עשה מעשה [וכפ"כ ברק הכנהם מקרי מעשה] אולם הה"מ (כפ"ג מה' שכירות) (סוכה במשל"מ פ"ד מה' מלוה ס"ו) כי להפך בשיטת הרמב"ם דכל לאו שרק אפשר לבא ע"י מעשה מקרי לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו [שיטה זו נתבארה יפה בקו"א (סי' יח) ע"ש].

אך י"ל לאידך גיסא שכאן קיל יותר, דע"כ עיקר לאו זה חדוש גדול הוא שאין דוגמתו בכל הלאוים שבתורה, שהרי כל עצם האיסור היה צריך להיות לא על ההנחה לבדה אלא על הלבישה וההויה על הראש וכמו עצם מצות תפלין שאין ההנחה עיקר אלא ההויה על הראש [וכש"כ בזה בקו"א (סי' ח)] וכאן אם יניח רגע אחת קודם שקיעת החמה אף שיהיו עליו כל הלילה אינו עובר ואף גם מצוה יקיים, וי"ל דדי לנו אם נאמר שהוא לאו אבל אין בכחו ללקות בשבילו והוי כמו לאו שבכללות ושאר כמה לאוי תורה שאף שהם לאוים גמורים מ"מ אין בכחם להלקות בשבילם.

ובלא"ה כ' הפר"ח בפרוש (כהי' על סמכ"ס) שאף שהוא לאו גמור אין לוקין עליו משום דהשמר דעשה לא מקרי לאו לענין מלקות וכש"כ רש"י (בפרי ראה) שכל השמר ל"ת הוא אלא שאין לוקה על השמר של עשה ע"ש וכן עי' בשה"מ שמסיק שאין לוקין על לאו זה

אולם עי' בש"א שהוכית מכ"מ שהרמב"ם ס"ל דלוקין על השמר דעשה ע"ש, וכ"ה בתוס' (ערובין לו ד"ה השמר) דלוקין על לאו זה, ולפ"ד לעיל היה אפ"ל לדי' הרמב"ם דכאן גרע משאר השמר דעשה וכש"כ.

וביותר נ"אה לומר כש"כ לעיל מהס' קרית ספר דלאו זה אינו אלא אסמכתא בעלמא ועי' בתי' הרמ"ע מפאנו (סי' קח) שמחזק שיטה זו בכמה ראיות וגם מש"כ לעיל תסתייע לדבריו, וגם שאל"כ הוי כעין לכתחילה ודיעבד בדאורייתא ושיטת התוס' בכ"מ בגיטין

התוס' דלענין חיוב דביד"ש לא מהני אף אם באמת נתכוין לטובה (ול"ע בזה) אבל עכ"פ שפיר שייך לומר דענוש כרת דקמי שמיא גליא דמזיד הוא משא"כ הרמב"ם דמיירי לענין חיוב מלקות דבידי אדם דבעינן קבלת התראה שפיר משני הרדב"ז דיכול לומר למצוה נתכונתי, אלא דעדין יש לדקדק על דברי הרדב"ז מלשון רש"י (כנת פס) ד"ה וכגון, שכ' ומיהו מיתה ליכא דלא אתרו ב' למיתה ולא קבל עליו התראה' ומשמע דבהתראה הי' מחויב מיתה ולא אמרינן דיכול לומר למצוה נתכוין, ואף דלפ"ז יש לדקדק לאידך גיסא דא"כ אמאי לא קאמר בברייתא גופה שהוא חייב סתם כמו בכל חילול שבת דחיובו כולל הן מב"ד והן כרת ומאי פסקת דמיירי בלי התראה למיתה ולכאורה מזה ראי' לרדב"ז, וי"ל ואכ"מ.

פרק יד

כתב שם רבנו. קטן המניח תפלין שלא כדין, דאביו חייב לתקנו מטעם חנוך',

הנה שיטת הרמ"א (בסי' לז) דקודם שנעשה בן י"ג ש' ויום אחד ליכא גביה מצות חניך לענין תפלין, וטעמי' משום דקודם שהגדיל יש לחוש דאין לו ג"ף נקי דמעכב בתפלין, ואף דהמג"א כ' דנהגו להקדים מ"מ לענין מצות חנוך פשוט דמידי ספק לא נפקא.

ובכן יש לדון בזה שעומד במקום דאסור לו להפסיק אין ספק מצות חינוך מוצא מידי ודאי איסור הפסקה ומכש"כ דלהרמ"א פשוט לי' דליכא מצות חנוך. אולם יש לומר דדוקא לענין זה שהקטן לא ילבש כלל התפלין בזה איתיה קמן שיטת הרמ"א דאין כאן מצות חינוך כלל. משא"כ כשהקטן הוא כבר לבוש ועומד בתפלין דהשתא אין אנו דנין לחוש לגוף נקי דהרי איסורא דעבד עביד וא"כ שוב חוזר וניעור מצות חינוך להניחם כהוגן גם להרמ"א ולכו"ע מחויב לחנכו שיניחם במקום הראוי למצוה. וכדי שלא יתרגל להניחם כן גם כשיגדיל, אבל זה יש לדחות בהקדם מה שאמרתי לצדד בדין איסור היסח הדעת או לענין גוף נקי בתפלין דיל דז"א אלא בשהם מונחים במקום הראוי למצותן דבשעה שהוא מקיים מצות תפלין הוא מוזהר בכל אלה לקיימם בטהרת המחשבה והגוף. משא"כ

כשאינם

(גיטין נ: ובמנחות לג ועד) שאין לכתחילה ודיעבד בדאורייתא וכן כ' מפורש הרשב"א והריטב"א (נסוכה יח) ועי' כש"כ בזה באורך בקו"א (סי' כח) ושם הוכחתי (בסי' כח) שכן הוא שיטת הרמב"ם, ולפ"ז יתורץ קושית הרדב"ז והש"א וכן יתורץ קושתו השניה של הש"א שם למה לא מנהו הרמב"ם בין מנין הלאוין וכן הק' הפר"ח ונשאר בתימא ע"ש,

אולם לבר מכל דין אין לדמות הא דהרדב"ז לנדון דידן שהרי כ' רבנו בפרוש, אם יודע הוא מקום חיוב הנחת תפלין אלא שמצד ההרגל אינו משים לב כו' וי"ל שע"כ לא אמר הרדב"ז שי"ל דלמצוה קמכון אלא, התם שאפשר למטעי שההלכה כמ"ד לילה זמ"ת, וכיון שאם מניח כרגע אחת קודם אינו עובר ועוד היה מקיים מצוה יש מקום לטעות ולומר שגם עתה מצות עושה, ועוד שעכ"פ התם עצם ההנחה הוא תמיד מצוה והרי הוא עושה אותה כתקונה אלא שלפי האמת אינה בזמנה משא"כ כאן שיודע המקום האמתי לתפלין ושלא במקומה הוי כמונח בקופסא ובודאות גמורה הוא עושה נגד חז"ל איך שייך לומר ע"ז למצוה קמכוין, וודאי דהוי לכה"פ כפורק עול שאינו בקשירה וכש"כ רבנו שליט"א.

הנה

כשאינם מונחים במקום מצותן דכמאן דמנחי בקופסא דמין, נמצא דקלקלתו תקנתו דשוב ליכא גביה איסורא דהיסח הדעת או לענין גוף נקי. ושוב מצאתי שכ״כ בהגה׳ א״א (להגאב״ד מבוטשאש בעה״מ דע״ק) בסי׳ מד, ולפ״ז הוזר הדין בהאי קטן שהניה תכלין ומניחם שלא כמצותן שוב י״ל דלשיטת הרמ״א אסור לתקנו כמו שה״א אוסר כל עיקר הנחתו מחשש גוף שאינו נקי, וא״ל דאף באינו מניח התפלין של ראש כראוי אכתי איסורא דעבד עביד בתפלה של יד המונח כראוי וא״כ יתחייב לתקנו גם בתש״ר, ז״א דהרי מרבה באיסורין בשביל תש״ר וכשאין גיפו נקי פשוט דאינו דומה אם לבוש בש״י להוד למי שכופל איסורו ולובש גם התפלה של־ראש. ונמצא דלהרמ״א אסור לתקנו ואין כאן מצות חנוך. וכשהרואה עומד במקום שאסור להפסיק יש לדון טובא דבשביל קטן אין לו להפסיק ולחוש לדעת הרמ״א, וכמו שנתבאר.[י]

שם

[י] הנה אם אמנם מש״כ הגאון הנ״ז שי׳ באינם כונחים על מקומם שמותר בהיסח הדעת ובגוף שאינו נקי, ברור שכן הוא וכה״ג כ׳ בש״א (סי׳ מג) במניח שלא בזמנו שאין איסור בהיסח הדעת וכ״ש כאן דהוי כמונחין בנרתיקן ועי׳ במשל״מ (שם פ״ד) שכ׳ מהב״י בשם בעל העטור דא״ה הם בנרתיקן מותר להפיח בהם ע״ש [וקצ״ע אליבא דהריטב״א (כהי׳ ליומא) הביאו רבנו בתי׳ כליל תפא״ת] שחצי שעור במצוה עושה מקצת מצוה וא״כ במניח מקצתן שלא במקומן עוד עליו לשמור א״ע משום המקצת המונח על המקום, אך יש להלק וכש״כ בתי׳ ועי׳ בקו״א (סי׳ יה) ע״ש וכן משי״כ בהניח כבר הש״י כראוי שמ״מ אסור להוסיף איסורים ולהנית הש״ר בגוף שאינו נקי. יש להוסיף עוד לפמש״כ בתוס׳ (מנחות-לה ד״ה הלו תפלין) להסתפק אם מחויב לחלוץ התש״י כשנכנס לבה״כ דרק על הש״ר הפקידו. משום שין דידיה ובתוס׳ (שבת סא ד״ה דלמא) כי בפשיטות מהקדוש מקורביל שאין להלוץ הש״י ע״ש, נמצא שאין על הש״י החיוב דגוף נקי וכן פסק הרמ״ע מפאנו (בסי׳ ס) שבדעבד אין צריך, [ועי׳ במ״א (סי׳ מג) שאוסר והבית יעקב והא״ר מתירים ועי״ש בבה״ט שהביא מתוס׳ מנחות שמסתפקים בזה ולא הביא מתוס׳ שבת שם וכן מהרמ״ע מפאנו שפסקו בפשיטות כן].

אולם אם כ״ז טוב ויפה, מ״מ דברי רבנו אינם נזוים בשבילם במשהו וכמו שנבא׳.

משי״כ הגאון הנ״ז שליט״א שלענין מצות חנוך פשוט דמידי ספק לא נפקא, י״ל לכאורה שהרי כל טעמו של המ״א הוא שאז הוא כבר יודע לשמור את גופו וממילא חל החיוב על אביו לחנכו בודאות ואם מטעם מצות חנוך מותר להפסיק גם הכא מותר. ועי׳ בב״ח שתמה על הרמ״א דנקט כבעל העטור נגד כל הפוסקים וכש״כ בב״י. וכ׳ שם דלהלכה בקטן הלומד תלמוד אפי׳ אינו אלא בן יבי׳ שנה אביו חייב לקנות לו תפלין וכן נהגו ומ״ש הרמ״א שנהגו כבע״ה העטור אפשר שלא נהגו כך אלא רובא דעלמא שאינן יודעים לשמור עצם; כו׳ אבל קטן הלומד ודאי שיודע לשמור א״ע ע״כ, והפרמ״ג פסק כמתו,

ועכ״פ הדבר תלוי במנהג המקום ובידיעת הקטן לשמור א״ע וכיון שהמ״א מעיד על המנהג עכשו להקדים שנים שלשה חדשים ומשום שאז ברור הוא שיודע כבר לשמור א״ע ולא יפלוג ע״ז הרמ״א [וגם יתכן לומר שמש״כ יג׳ שנה ל״ד יג׳ ממש אלא ח״ה קרוב לזה ובלבד שלא יקדים כמה שנים וכמו שכ׳ הר״ש הלוי (מונק׳ נגסיע) דמעשר שנים נקרא בסתמא יודע והמנהג שלנו הוא אליבא דהרמ״א] ועכ״פ כיון שאנן סמכינן על המ״א ונהגינן כן ודאי שחובת חנוך חל דלא גרע מעצם ההנחה שסמכינן שיודע לשמור א״ע.

ובלא״ת כיון שמניח שלא במקומן אם אמנם שהחשש דגוף נקי והיסח הדעת אין כאן וכש״כ, מ״מ הרי עביד איסורא נגד דרשת חז״ל ד״בין עיניך״ וגם הלאו דלא תסור איכא וכש״כ לעיל ובכגון דא ודאי שעל אביו להפרישו, ועוד אם רואהו מיד בהתחלת

ת׳ כליל תפארת

שם בדף כ׳ מפלפל רבנו בדברי המחבר נחל אשכול שמוכיח מדפסול חציצה בבגדי כהונה אפילו במעוטם ה״נ לתפלין וכו׳ והשיב ע״ז רבנו הגאב״ד שי׳ „ולכאורה ע״ז גופיה קשיא מנ״ל דחוצץ אפילו במיעוטו וכו׳ א״כ י״ל דרוב המקפיד הוי מה״ת וכל מה שנאמר בגמרא הוי מעוטו המקפיד והוא באמת מדברי סופרים. ע״כ.

ולענ״ד יש לחזק להוכחת בעל נחל אשכול מדפוסל חציצה בב״כ אף במעוטם ומהא דאמרינן (ערכין ג:) „כהנים אצטריך ליה סד״א הואיל וכתיב וקשרתם לאות על ידיך והיו לטוטפות בין עיניך כל דאיתה במצוה דיד איתה במצוה דראש והני כהנים הואיל וליתניהו במצוה דיד וכו׳ אימא במצוה דראש נמי לא ליחייבו קמ״ל״. ולכאורה מזה מבואר דהציצה בב״כ אף במעוטם מדאורייתא פוסל דהא מה״ט הוי סד״א לפוטרם גם משל ראש. ז)

וכן מדקיי״ל דנימא אחת או עפר היצצת ועבודתו פסולה, מדמחלל עבודה משמע דמדאורייתא פוסלת חציצה במעוטם גם אי הוי גזירה דרבנן הו״ל דאין שבות במקדש וכמש״כ הרמב״ם (בפ״ג מה׳ עבודת יוה״כ ה״ד) אך בזה י״ל, וכיון דחציצה פוסלת במעוטא מכש״כ דכשהמעוט יוצא חוץ למקומו דמעכב ולא אמרינן רובו ככולו:

זה אמרתי להעיר בהחפזי והשי״ת ברחמיו יאיר עיני במאור תוה״ק

צבי פסח במוהרי״ל פראנק
ראב״ד בעה״ק ירושלם ת״ו

ההגהה שרוצה להניח שלא במקומו הרי יכול להצילו גם מברכה לבטלה ולאו דלא תשא מה״ת לדי הרמב״ם ודעימיה [ועי׳ במ״א (סי׳ רכה) שמביא מהג״מ בשם מהר״א שאין מצות חנוך אלא בל״ת אולם עי׳ בתוס׳ (יומא פב) וכ״ה בתוס׳ (מיר כח:) דמצות חנוך אינו אלא בעשה ואינו שייך בל״ת ובקו״א (סי׳ ז) נתבאר דלא סתרן אהדדי ע״ש. ובנגן נדון דידן כ״ע מודים] ועוד שגם אחרים ילמדו ממנו להניח כמותו.

ולבד זה הלא עיקר החשש הוא שלא יתרגל כך וישאר כן. כל ימיו ודומה לשמד שתמ״א כי דגם אחרים מצווים להפרישו וכמש״כ רבנו באר היטב.

ז) כונתו הוא כנראה (מדהקי׳ רק מש״ר, וגם דהרי לא פטרוהו אלא בשעת עבודה וכמש״כ בתוס׳) דמשום דהוי אינו ראוי בשל-יד מדאורייתא ומשו״ה פטור בש״ר, דאי ל״ה רק מדרבנן ומדאורייתא הוי ראוי בש״י, ל״ה פטור בש״ר.

אכן כ״ז אפ״ל רק אליבא דהתוס׳ (זבחים יט) שפרי׳ בשאלת הגמ׳ „תפלין מהו שיחוצו״ שהוא משום חציצה ממש ע״ש. אבל לפרש״י שם שהוא משום יתור בגדים, י״ל שגם הס״ד בערכין ס״ל דאינו ראוי דש״י הוא משום יתור בגדים והוא אמנם מדאורייתא ולפי המסקנה דפטור דש״י הוא משום חציצה ממש. אינו אמנם אלא מדרבנן, [ולפעמים אמרינן יש שבות במקדש כמש״כ בתוס׳ (סוכה ג) וע״ש בחי׳ הרשב״א. ועי׳ במהרש״א (שבת מג) שכ׳ דמה דאמרינן אין שבות במקדש הוא רק באיסורי שבת ולא בשאר איסורים ע״ש.] ובש״ר אין חציצה וגם אין כאן משום יתור בגדים מפני שאינו בגד וכמ״ש רש״י שם להלן.

ואף אליביהו דתוס׳ י״ל שתלוי בזה אם אינו ראוי מדרבנן הוי אינו ראוי מה״ת,

ב

בעז"ה

ג"א הצעיר אנקום בשפולי גלימא דמרן גאון עוזנו שליט"א ולא אמנע מלהעתיק מה שהערותי בהחפזי ובענייי בדברין הקדושים והטהורים בפרק ט"ו,

פרק טו.

משי"כ שם אדמו"ר שליט"א ,א"כ הדברים ק"ו ומה בשביל שמידה של שבת כו' שיתקיימו בשוא"ת כו"י. נראה דמה שיעבור השני רק בשוא"ת לכ"ע אין אומרים לאדם חטא בקו"ע כדי שיזכה חבירך מעבירת שוא"ת, ואפי' אם חברו יעבור בשוא"ת כל ימיו, ועד כאן לא כתב הב"י דלעבור על איסור כל ימיו הוי איסורא חמירא למי שיעבור פ"א, כ"א בגונא דידיי שתעבור איסורים כל ימיה בקו"ע וכן מט"ן דברי התוס' (סנת ד. ד"ה וכי) שתרצו בשם הריב"א ז"ל דברדית הפת לפי שהמעשה כבר נעשה וממילא ינמר א"ן למיעבד אפי' איסור קל בידים, ואח"כ כתבו והא דתנן בהשולה מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין ואע"ג דבהאי פירקא א"ר יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שאני התם דפו"ר מצוה רבה היא ע"ש, ועל־כרחך כונתם להקשות אמאי עובר הרב בקו"ע משום עבירת העבד בשוא"ת וכיון שלא מצינו רק לעבור על איסורא זוטא כדי שלא יעבור חברו על איסורא רבה, על־כרחך דגם בזה הוי השחרור רק איסורא זוטא נגד הביטול פו"ר של העבד ולכאורה מאי אולמא האי עשה מהאי עשה [שהרי אכתי לא ס"ד להתוס' דפו"ר מצוה רבה] אלא ע"כ משום שהעבד יעבור בפו"ר כל ימיו והרב רק פ"א משו"ה עבירה של הרב הוי איסורא זוטא מאיסורא של העבד. ונרויח בזה מקור לד' הב"י מד' התוס' עצמם.

נמצא

וכמו שהאריכו בזה הספר' (עי' במפל"ט פ"ו מפי' תרו"מ ובפה"מ פ"ה מפי' לו"נ ועוד) ול"ד קנתם יהי' תלוי בפחלוקת ר"י ור"מ (בסוכה כג) וי"ל שבנדון דידן גרע יותר ולכ"ע עשו חזוק כשל תורה וראיתי בפי' זיר יצחק שהוכיח דשיטת התוס' הוא דהוי אינו ראוי גם מה"ת, וממילא אין ראיה גם להתוס'.

[ובזה יתישב משי"כ לעיל (נכערה א) דלדי התוס' והרמב"ם דס"ל שיש איסור מדרבנן בהנחת תפלין בלילה לי"ה תפלין הדיר ע"ש. ולא כן ראיתי עתה בש"א שכ' (נכי' כה) דמשום גזירה דרבנן לא נפקע מעלת תריר כיון שמדאורייתא יש חיוב ע"ש אולם י"ל שתלוי בזה אם דרבנן פועל על דאורייתא והש"א אזיל בזה לשיטתו (נכי' סד) ע"ש' אבל לפמשי"כ כאן הוי שיטת ההוס' הוא שפועל וכן י"ל שגם הרמב"ם ס"ל כמותם ועי' בארצה"ח (נס' יג) שהוביה מכמה מקומות בהרמב"ם שס"ל דקנין דרבנן מועיל לדאורייתא ואף שיש לחלק מ"מ י"ל שגם בזה ס"ל כהתוס' ושוב לי"ה תריר וכמשי"ש] :

נמצא שהתוס׳ הקשו דגם בכה״ג שחברו יעבור כל ימיו וזה רק פ״א כיון שעבירה של חברו יהי׳ רק בשוא״ת אין לעבור בקו״ע משום שוא״ת של חברו, וה״ג בתפלין *)

ואפי׳ אי נימא דאם יניח את התפלין שלא במקומן גרע טפי וחשיב עובר בקו״ע, מ״מ איך נתיר חלול שבת לזה במקום שבידו של חברו שלא להניח תפלין כ״ז שלא ישיג מי שיקשור לו בחול, ויהי׳ עבירתו רק בשוא״ת.

ומש״כ

---

*) לכאורה י״ל, לפי פשטות לשונם של התוס׳ וכמו שבאר המהר״ם בכונתם שדברי הריב״א קולים על התרוץ הראשון. ונמצא שאף שהאיסור עדין לא נעשה מ״מ צריך דוקא שיהי׳ האיסור ע״י, ולפ״ז י״ל שכונתם להקשות מהא דגיטין דשם אף שהאיסור עדין עתיד להעשות מ״מ לא נעשה האיסור על-ידו, אבל לא שהק׳ מקו״ע ושוא״ת שלא נזכר מזה כלל. וס״ל להתוס׳ שאין חלוק בזה וכדמשמע מהא שהביאו אח״כ מענין קרבן פסח (בפסחים נט) ומענין כהן שנמצא בו יבלת (בערובין קג).

ואף לפמש״כ הגאון הנז׳ שליט״א וכן כ׳ רבנו שליט״א (בפ״ט) בכונת קושיתם שהק׳ מקו״ע ושוא״ת. מ״מ י״ל שבעיקרא לא נהתו לחלק בין פעם אחת לכמה פעמים ואח״כ תרצו „שאני פו״ר דמצוה רבה היא״ היינו כמש״כ בתוס׳ (חגיגה ב׳ ד״ה לא ובפסחים פח: וכ״מ) שעיקר המצוה רבה היא משום מצוה „דלא תהו כו׳״ ולא משום מצוה דפו״ר. ונ״ל דהטעם הוא משום שמצוה ד„שבת״ שייך כל יכיו משא״כ מצוה דפו״ר [ולהלן מבואר דעשה של כמה פעמים הוי עשה המור שדוחה לשאר עשה ע״ש] וזהו שרמו בתוס׳ להא דר״א דמה שיעשו רבים מצוה פעם אחד דומה לכה שאחד יקיים כמה פעמים, [ובזה יתורץ קושית הב״ח (בס נכרכות) שהק׳ על הא שאמרו שם דמצוה דרבים שאני, מהא דגיטין שכופין כו׳ אף שאינו מצוה דרבים. ולבסיף כ׳ שמצא בתוס׳ שבת שכ׳ דמשום דהוי פו״ר מצוה גדולה ע״כ דומה למצוה דרבים ודוחק הוא עכ״ל. וכשום שהבין דכה שדמו למצוה דרבים הוא מפני שפו״ר היא מצוה גדולה מצד עצמה ע״כ נראה לו דוחק. אבל לפמש״כ ניחא שכונת התוס׳ הוא מפני שמקיים המצוה הרבה פעמים. שזה דומה לרבים המקיימים פעם אחת [ובקו״א שם מתורץ קושיתו בלא״ה ע״ש]

נמצא דארבא שמדי התוס׳ הללו יש לנו סיוע למש״כ רבנו. דכל יכיו אף בשוא״ת אמרינן עבור בקו״ע והה״ה בתפלין.

ואפי׳ אם נאמר שכונת התוס׳ כאן הוא על מצות פו״ר [ועי׳ בתוס׳ (כ״ב יג) ובמו״א (חגיגה בס)], ואף אם נאמר דס״ל להסי״ד של התוס׳ דמשום כל ימיו דשוא״ת אין לעבור בקו״ע, מ״מ י״ל דשאני תפלין מפו״ר דשם אינו מבטל אלא מצוה אחת כל ימיו משא״כ בתפלין שמחויב ללובשן בכל יום [וכמ״ש לפמש״כ לעיל שמחויב ללובשן כל היום מן התורה] נמצא שמבטל הרבה מצוות מיוחדות כל ימיו. וכה״ג חלקו בתוס׳ (בכם קלח. ד״ה ומיך) בין סוכה וציצית למילה שאם עבר זמנה לא בטלה, שאותה מילה עצמה שהוא מחויב בשמיני הוא עושה בתשיעי. ואם היה מל בשמיני לא היה חוזר ומל בתשיעי; אבל סוכה וציצית כו׳ בכל יומא מתחייב בהן. אפי׳ קיימן היום הייב לקיימן למחר, הלכך כשעבר היום ולא עשאם, מצות היום לא יקיים עוד לעולם עכ״ל. ועי׳ בקו״א (סי׳ ג) והה״ה בנדון דידן ובכה״ג דחמור י״ל שאמנם אמרינן עבור בקו״ע כו׳

ועוד י״ל שכפי שבאר רבנו שליט״א (בס בפ״מ), דתפלין היא מצוה רבה, וכמו שהארכנו בזה לעיל א״כ אחרי מסקנת התוס׳ דבמצוה רבה אף שהיא בשוא״ת כיון שהיא בכל ימיו, אמרינן עבור בקו״ע כו׳ א״כ ה״ה בתפלין שאמרינן הכי, [ומכ״מ לפמש״כ הרשב״א (נהי׳ לגיטין מא) דהטעם בשחרור עבד הוא משום שלא גרע מתפלה בצבור ולא הזכיר כלל מצוה רבה ע״ש. ולפמש״כ בקו״א (ס׳ כ׳) גם הר״ן לא ס״ל כהתוס׳ ועי׳ מש״כ שם. וכן לפי התרוץ האחרון בתוס׳ שחלקו בין פשע ללא פשע י״ל דלי״ד מצוה רבה ועי׳ מש״כ בזה דבמו (שם)].

וגם

ומש״כ אדמו״ר שליט״א דשרי לאניח להוציא בשבת הגם דאין מחללים אפי׳ שבות בשביל מ״ע דאין זה אלא בבטול מ״ע במקרה אבל לא בבטול תמידי ולזמן מרובה, יש להעיר דודאי עבירות כמה בני אדם שיעברו כולם על מ״ע אפי׳ רק במקרה חמור טפי ממה שאדם אחד פרטי יעבור במ״ע בשוא״ת לזמן מרובה [ג]

והרי

וגם י״ל שכאן גרע טפי דהוי גם מצוה דרבים, שאם יניח התפלין שלא במקומן הוא דבר שבפרהסיה, ילמדו רבים ממנו ויניחו כמותו כל ימיהם, [וכ״ש אם המניח שלא כדין הוא ת״ח] ודומה למש״כ בתוס׳ בהאי שפחה מופקרת דכיון דרבים יכשלו בה הוי כמצוה דרבים, ובודאי לא יצ״ת לנו אם נאמר לו שלא יניח כלל (מפני הבושה וגם שלפ״ד הטועים הוו במקומן) ואם ישמע לנו לתקן, אבל לא שלא להניח כלל. ואף שיעשה בזה שלא כהוגן מ״מ כיון שיוכל לבא לידי הכשלת רבים בכל אופן. עלינו להתיר כמו גבי שפחה.

ואף שכ׳ המג״א (סי׳ תמו) דרק שופר וכה״ג הוי עשה דרבים משום שמוציא רבים ידי״ח, אבל לא חמץ דאף שרבים חייבים בו מ״מ כיון שאין אחד מוצ״א ידי״ח רבים, ל״ה עשה דרבים ע״ש. וכן משמע מלשונו של רש״י שכ׳ (בברכות מז) מצוה דרבים „להוציא רבים ידי״ח בקדושה״ ע״ש, ולפ״ז נמצא שכל דבר שאין בכחו להוציא רבים ידי״ח ל״ה עשה דרבים וה״ה בנד״ד, י״ל שכונת המג״א הוא דכיון שמוציא רבים יד״ח הוי כמו שהרבים מקיימים את המצוה ותוי עשה דרבים שדוחה, וכ״ה כונת רש״י, ולא יקשה ממש״כ בתוס׳ גבי שפחה, וא״כ כ״ש בנד״ד שרבים יכשלו אמנם בפועל ואם יתקן הוא, יתקנו גם הם ויקיימו מצות תפלין כראוי.

ולפמש״כ יתורץ קושית הח״ס (בחי׳ לה׳ פסח) שהק׳ על המג״א מהא שמבואר בגמ׳ (מ״ק יד) דאפי׳ יוים מקרי עשה דרבים כיון שכל ישראל מקיימים ע״ש, ולפ״ד י״ל דהרי שם מיירי מעשה ד„ושמחת״ ושמחה אינה אלא בקבוץ ובחבורה ונמצא שע״י שלא יתנהג באבלות יעזור לרבים בקיום מצות שמחה. ומשו״ה הוי עשה דרבים, אבל גבי עשה דחמץ שאינו דוחה לעשה דיו״ט, משום דלא שייך כאן מצוה דשמחה ורק עשה דשביתת מלאכה ומאי אולמיה כו׳ משא״כ שופר דעדיף טפי שרבים מקיימים המצוה משו״ה דחי.

הן אמנם בקי״א (סב) הבאתי מש״כ הרא״ש (במ״ק סב) לתרץ הקושיא מעובדא דר״א וכ׳ „דש״ה שיזכה רבים בביטול העשה משא״כ בבטול אבלות״ ע״ש, אולם הרי כתבתי שם שמדברי התוס׳ משמע כדי לעיל. ומשו״ה לא תרצו כהרא״ש ע״ש, ועי׳ מה שמתרץ הח״ס, ועכ״פ בנד״ד כ״ע יודו דהוי עשה דרבים.

[ג] לכאורה היה אפשר להביא ראיה לדברי הגאון הנז׳ שי׳ מדברי התוס׳ עצמם שהרי ודאי ידעו גם בהס״ד מהאי עובדא דר״א (בברכות מז:) ואעפ״כ הק׳ וע״כ משום שס״ל דרבים אף בפעם אחת עדיף מיחיד והרבה פעמים אם אינה מצוה רבה.

אכן כ״ז הוא לפי הס״ד אבל לפי המסקנה ולפמש״כ שגם תפלין מצוה רבה מקרי, והרי דמו בתוס׳ לבסוף מצות פו״ר שיבטל בשוא״ת לזמן מרובה, לתפלה בצבור שיבטלו רבים בשוא״ת פעם אחת.

וא״ל דשאני תפלת בצבור שהוא רק מדרבנן אבל אה״נ שמצוה דאורייתא דרבים חמור טפי, דהרי ע״כ תקשה איך עשה דרבנן דוחה לדאורייתא, וע״כ משום דעשה דרבנן דרבים הוי כמו עשה חמור מן התורה שדוחה לשאר עשה, וכמו שמוכח בתוס׳ (שם בברכות) ע״ש, וכ״כ הרא״ש בפרוש (במ״ק פ״ג סי׳ ג) ע״ש וכן נראה מתוס׳ (פסחים נט) ד״ה אתי כו׳ „דעשה חמור דוחה לעשה הקל אף שלא בעידנא וכדמוכח בהשולח גבי עובדא דר״א ע״ש, הרי ס״ל דמצוה דרבים דרבנן דוחה לעשה חמור דאורייתא והי׳ ביחיד וכמה פעמים שהוכחנו להלן דהוי כמו עשה חמור שדוחה.

וסכ״ש

והרי הא דאין עולין באילן לקחת את השופר בשבת הוא אפי' אם אלפים מישראל יתבטלו עי"ז מתקיעת שופר

וגם לכאורה נראה פשוט דגם אם יצוייר שכלל ישראל יתבטלו עי"ז מתקיעת שופר לא יעלו באילן דבגמ' (ר"ה לב:) יהיב טעמא משום דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, וא"כ ה"ה גם בבטול כל ישראל, וכיון שכן גם במצוה תמידית שיעמוד כל ימיו אין זה יכול לדחות ל"ת ועשה דשבת, ואיפה מצינו דעשה תמידית דוחה ל"ת ועשה. ג)

ולכאורה

ומכ"ש לפ"ד הספ' דמיירי בקריאת פ' זכור שהיא מן התורה [וכן לפ"ד הרא"ש (ברכות שם) דאף שתפלה או ברכו מצד עצמם הוו דרבנן מ"מ הוי התפלה בצבור עשה דאורייתא מ"ונקדשתי כו'" ע"ש ובתפארת שמואל, אך מדברי רש"י שם לא משמע כן שפרי מצוה דרבים ,להוציא רבים ידי"ח בקדושה' משמע שהטעם הוא מה שכל אחד יקיים את המצוה מצד עצמה. ואולי אפשר לדחות בכונתו דהבאור שכ"א מקיים מצות ,ונקדשתי' וזהו שסיים ,ידי"ה בקדושה" אך עי' בקו"א (סי' כו) אריכות בזה ושם הבאתי מד' הר"ן שם שכ' דהאי ונקדשתי הוי אסמכתא בעלמא וכן הוכחתי שם מד' הרמב"ם ומדברי התוס' (שם מו) וגם מד' הרא"ש (במ"ק פ"ג ס"ג) נראה להפך ע"ש. ועוד שצ"ע בדבריו (שם בברכות) מה שסיים ,ומכאן קשה על הבה"ג כו' ואי יש כאן עשה דאורייתא מאי קושיא היא וע"ש בקו"א שמבואר שם כל השיטות בזה].

ולפ"ד י"ל עוד שאמנם מצוה רבה ביחיד וכל ימיו חמור עוד יותר מרבים ופעם אחת, שנכרת מארץ החיים לעולם, משא"כ פעם אחת ברבים, וכונת התוס' שכש"כ הוא מהאי עובדא דר"א. ולפמש"כ לעיל שגם מצוה דרבים איכא בנדון דידן, והאי מצוה רבה דחפלין לא לבד שהוא בעצמו יבטל כל ימיו, אלא גם רבים יכשלו בו ויבטלו הרבה פעמים ודאי שבכה"ג חמור טפי.

ג) כפי מה שבאר רבנו שלימ"א דדמי לפקוח נפש ניחא, ולי"מ לד' המהרים (בשנת קנ"ג) אליבי' דתוס' דשבת לא הוי אלא ל"ת ומה שאשכחן כמת מ"ע גבי שבת צ"ל דלא לענין איסור מלאכה איירי אלא לקדשו בשאר מיני קדושות ע"ש.

ואף לפ"ד אלה שתמהו עליו [עי' בקובץ אשר על הרמב"ם (ריש פ"א מה' שבת) ועוד, וכן מפורש בכמה ראשונים וככו שתפס רבנו כאן] י"ל שהכא שאני וכמש"כ רבנו דלסברת הר"ן דהרבה לאוין חמירי כאיסור סקילה כו' הית הרבה עשין. וכשם שאמרו (יבמות קיט) מכדי הא דאורייתא כו' מה לי איסור לאו כו' ומטעם זה אפי"ל שה"ה שאמרינן מה לי איסור לאו כה לי איסור עשה ע"ש, ועי' בשד"ח (כללים מערכת מ' ס"ה) שמאריך בענין זה וכו' ,ובספר חבש פאר קובץ קטן הכמות ורב האיכות לגדול בדורנו זצ"ל ההגה"ק בעלום שמו והוא כתן שדעתו יפה ומשנתו נקית כנופת בי"ג נפה כו' ראיתי שכ' דאמרינן מה לי לאו מה לי עשה כו' אבל בניב (מ"ת יו"ד סי' עז) מוכיח מהמשלים שרק בלאו אמרינן ולא בעשה כו' אולם בס' יד דוד (נתי' לפסחים יא) ועוד. ס"ל דאמרינן גם מה לי עשה ע"כ, ועי' בהגהות משל"מ (פ"ג מה' תרומות ה"ז) משמע כד' רבנו ודוק.

ואף שרבנו בעצמו בקו"א לס' שבת הארץ (סי' ג) נסתפק בזה ע"ש, י"ל שכ"ז היא רק לענין חשש והרחקה אבל לענין לדחות וכמו בנדון דידן דהוי עשה חמור אשר שדוחה אף עשה ול"ת, וכמו שס"ל בתו' (זבחים לג) דעשה שיש בו כרת דהוי חמור דוחה לעשה ול"ת ואף שלא בעידנא ע"ש. [ועי' בקו"א (סי' ג) ושם נתבאר ד' באורך] ולי"מ לד' הריב"א (מובא בהוכ' חולין קמא) דאף שאין עשה דוחה ל"ת ועשה מ"מ אם עבר אינו לוקה על הלאו שהעשה דחי ליה ע"ש, א"כ הכא י"ל שבעשה חמור דוחה גם ל"ת ועשה, שהרי עשה חמור דוחה לעשה הקל, וכמש"כ בתוס' (פסחים נט) ואף שלא בעדנא ע"ש, ולא גרע מעשה דרבים שדוחה לעשה דיחיד וכמש"א בגמ' (מו"ק יד) וכמ'

[illegible]

ולכאורה כדאי הי' להעיר על אנ"ש שיוציאו תפליהם דרך לבישתם כהא דתנן (ערובין צו) המוצא תפלין מכניסן זוג זוג, או שלא יוציאו דרך הוצאה עכ"פ.

והנה יש להעיר בהא דאין עולין באילן מדוע לא נימא שאחד יעלה כדי לזכות לחברו, בשלמא להרשב"א ולתירוצא קמא בתוס' (שבת שם) דלא התירו רק באופן שהאיסור בא על־ידו ניחא אבל לשאר תירוצי קשה.

אכן

שרמז בתוס' (שבת ד) מצוה רבה למצוה דרבים [ומכ"ש לפמשכ"ל ע"ש].

ואף לפמש"כ בתוס' (חולין שם) שרק לענין מלקות נדחה ולא לגמרי, ועי' בראש יוסף שהוכיח מתוס' (שם עח) ד"ה מנין, שחולקים לגמרי על הריב"א ע"ש, וי"ל שאזלו לשיטתם, דס"ל (בקדושין לד) דהיכי דאיכא עשה בהדי הלאו אז הלאו בעצמו חמור ולא מדחי אף לנגד מי שאין בו העשה כו' ע"ש, ואף שס"ל (ביבמות כ:) ד"ה אמר קרא דאפי' בתרי עשה לא דחי ל"ת ועשה ע"ש, מ"מ י"ל דדוקא תרי עשה דסו"ס י"ל על העשה שצריך לדחות את העשה מאי אולמיה כו' משא"כ כאן שיש הרבה עשין, לבד מה שיש בתפלין עצמן שמנה עשין. אלא שיש עוד הרבה עשין מיוחדים מכל יום. ואף שס"ל שגם הלאו מצד עצמו חמור, מ"מ כיון שכאן הוי עשה חמור י"ל שדוחה, ואף שבשבת יש כרת ומב"ד והוא חמור, מ"מ הרי כ' המהרש"ל (ביבמות ג:) על התוס' ד"ה ל"ת, דעשה דוחה גם לל"ת שיש בו כרת וכן כ' כמפורש בספר הכריתות ע"ש. ועוד הרי כ' הסג"א (בסי' תמד סקי"א) דעשה דתשביתו שעובר בכל רגע דוחה למצות מילה החמורה וכן משמע סד' הגמ' (פסחים סו וע"ז) מה לתמיד שכן תדיר משא"כ פסח אף שהוא בכרת, ש"מ שתדיר חמור. ומה שהק' שם המפ' דגם מילה עובר בכל רגע (לד' הראב"ד בכרת ולד' הרמב"ם בעשה), עי' בשה"צ במשב"ר שתרץ ע"ז ובאמת סברתו מפורשת בתוס' (שבת קלג) הובא ד' לעיל, וכן משמע בגמ' (יבמות ה:) שקראו לתמיד תדיר - אבל לא למילה שאמרו: „לא תיתי ממילה ותמיד, שכן ישנן לפני הדבור" ולא אמרו שכן תדיר משום שמילה אינה תדירה ע"ש, ולפמשכ"ל (בהערה א' לבערה א') דכיון שמקיים בכל רגע המצוה הוי תדיר. וע"כ מוכרחים לחלק בין מילה לתפלין ושאר מצות, אמנם לפמש"כ שם בבאור ד' הגמ' (זבחים נ) „ולא אוציא את המילה שהיא תדירה. מאי תדירה תדירה במצות", שכונתם מה שמקיים את המצות בכל רגע, ואמרו שם אב"ע מילה לגבי פסח כתדיר דמי, משמע דלהתרוץ הראשון הוי הדיר לגבי כל המצות, וע"כ נאמר לפרושנו שם שסוגית הגמ' ביבמות ס"ל כהאב"ע, ולפרש"י שם נוכל לאוקים (סוגית הגמ' דיבמות) אליבא דכ"ע, (אולם לפ"ז היה צריך תפלין לדחות לשבת אף במקום שלא יבטל כל ימיו גם למ"ד שיוים לזמ"ת, וכמו שאמרו (שם ביבמות) מה לתמיד שכן תדיר משו"ה דוחה שבת, ולמה אמרו (בשבת קלג) „אלא מעתה תפלין תדחה ומסקו דלא דחי ע"ש. ובשלמא לד' הרשב"א והריטב"א שפי' דקושית הגמ' היא לא על הנחתם אלא על עשיתן ניחא. שרק הנחתן הוי מצוה דתדירה משא"כ עשיתן שאינה עיקר המצוה אלא הכשרתה. וגם שאינה תדירה ול"ד לתמיד, אבל לד' שאר מפר' שם קשה ועי' בקו"א (ס' כ-ד) ושם נתבאר).

[ולפמשכ"ל בשם המהרש"ל וספר כריתות יתורץ קושית המנ"ח (מצוה שם) דל"ת להתורה לצוות על שבת גם בעשה כיון שהל"ת הוא בכרת ומב"ד דלא נדחה בשביל שאר עשה ע"ש. ולשיטתם הרי עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת וכן מוכח מרש"י (יבמות ו:) ד"ה שכן הכשר, וקושיתו יהיי רק אליבא דהתוס' שחולקים שם על רש"י וכן להמהרש"א שחולק על המהרש"ל].

וראיתי כעת בס' קרן אורה (כתוי למ"ק יד) שכ' על התוס ד"ה אתי עשה. דו"ל שעשה דרבים דוחה לעשה ול"ת דמצורע ע"ש. אך מד' ר"ת (מוכח שם במג"א) נראה שלא ס"ל כן שת' על הק' למה אמרו (כר"ה כט) יו"ט עשה ול"ת שאפי' ל"ת גרידא אין עשה דוחה שלא בעידנא ות' משום דעשה דרבים דוחה לל"ת גרירא אף שלא בעידנא ע"ש. מוכח מזה דעשה ול"ת לא דחי ודוקא עשה שיש בו כרת דחי.

אולם

אכן מבואר מזה כמש״כ למעלה דאם העבירה רק בשוא״ת לא אמרינן חטא כדי שיזכה חברך.

ויש לעין עוד דאם עברו ועשו קשר בשבת דאינו יוצא כלל בתפלין כאלו דהרי״ל מהב״ע אם הקשר הוא חלק ממצות תפלין וכמש״כ הראשונים לענין הקדש

הגם

אולם כפי משי״כ בק״א דכתוס׳ (פסחים נט) ועוד, משמע שחולקים על הא דזבחים, יי״ל דגם ד״ת חולק עליהם ומשו״ה ס״ל דלא דחי לעשה ול״ת, אבל אה״נ שלד׳ התוס׳ דזבחים דחי, דל״ד עשה שיש בו כרת אלא הי״ה בנד״ד שחמור יותר מעשה דמצורע שכ׳ (שם בתוס׳) דלא דחי, והרי אני רואים שעשה שעוברים עליה כמה פעמים דוחה לעשה שיש בו כרת וכמש״כ המג״א, וכמו שמוכח מגמ׳ כמשכ״ל, [ולפ״ד הקרן אורה הרי עשה דרבים דוחה למצורע, ומכ״ש לפ״ד הריטב״א (כנ״מ פ״ב) שכ׳ דכל עשה חמור דוחה ע״ש] וביותר יי״ל כמשכ״ל דכאן הוי יותר חמור מעשה דרבים שלבד מה שהעשה מצד עצמו חמור (שהוקשה כה״ת לתפלין ויש בהם שמנה עשין והם אות כשבת ומילת וכמשכ״ל) אלא שיבטל עשה זו כמה פעמים וכל ימיו שהוא יותר חמור מרבים ופעם אחת, ובנוגע לדין עשית הקשר בשבת יש להוסיף גם משי״כ שכאן גרע יותר שגם רבים יכשלו בו ויבטלו למצוה המורה זו כמה פעמים ואולי כל ימיהם וודאי שלא גרע מעשה שיש בו כרת, ואולי עדיף מפי וגם החולקים על התוס׳ יודו כאן, וכה״ג יי״ל שגם הר״ן החולק על ר״ת בסברא זו שכ׳ על מה שאמרו (כר״ה) יו״ט עשה ול״ת וכ׳ שקושטא דמילתא קאמר ובאמת גם ל״ת לא דחי משום דלא הוי בעידנא ע״ש, יי״ל שבנד״ד מודה.

ומשהק׳ הגאון הנז׳ שי׳ מהא דאין עולין באילן כו׳, לפמש״כ ניחא שהרי שם ל״ה עשה חמור, רק פע״ם אחת ברבים שגרע, ועוד ששם שאני דרבנן היא וי״ל שכאן עשו חזוק יותר כבשל תורה וכמו שמצינו בכ״ד ובתוס׳ (יבמות לו:) כ׳ שבאיסורא ושכיחא אמרינן בכ״מ שעשו חזוק יותר מבשל תורה ע״ש, וכן אמרו בגמ׳ גבי רשויות דרבנן (כערובין עז) (ומש״כ בתוס׳ (כתובות נו) ד״ה הא בדרבנן כו׳ דרק משום קנס עשו חזוק יותר הוא רק אליבא דר״מ ע״ש. אבל לא לרבנן וכדאיתא (שם פד וכ״ד).

ובלא״ה לק״מ דבכנון דא וראי אמרינן לא פלוג דאל״כ יבוטל הסיג לגמרי שיעלה באילן גם בשבילו לבד או בשביל יחיד, וישנו להחשש שיעבור על עשה ול״ת שאינם נדחים בשביל עשה דיחיד.

ובלא״ה אפ״ל דנד״ד ידחה לשבת כשום דגם בתפלין יש מציאות של עשה ול״ת לפי שיטת הרשב״א (כתי׳ לר״ה טו) שאם אינו מקיים כלל העשה ג״כ עובר על בת״ג [ועי׳ בס״א שם ורבנו האריך בזה כספרו עץ הדר ע״ש ונתבאר היטב בס״ד בק״א (סי׳ יח—יג) ע״ש], ובדין עשית הקשר בשבת יי״ל שלכו״ע דוחה. עפמש״כ הריטב״א (הכתתי ד׳ לעיל) דבעושה בקצת מצוה בקיום חלק מהמצוה נמצא שבמניח מקצתן שלא במקומן עובר על בת״ג לכו״ע. [ומה שיש לדון ע״ז נתבאר בק״א שם]. ואף שבפרש״י (ניומא שם) נראה שחולק ע״ז (וע״ש בחי׳ מהרצ״ח) מ״מ הרי לרש״י ניחא בלא״ה שכ׳ בפרושו על התורה (שמות כג) מהמכלתא, על הפסוק ״ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו לתן ל״ת על כל עשה״ וכ׳ שם בש״ת שמשו״ה עשה דוחה ל״ת משום שבכל עשה יש גם ל״ת ע״ש. ואפי״ל שרק על עשין גרידא הוצרכה התורה להוסיף ל״ת משא״כ על מצות שיש בה עשה ול״ת כמו שבת.

ולפ״ז יי״ל שפיר דאתי עשה ול״ת דתפלין ודחי לעשה ול״ת דשבת שע״כ אין עשה ול״ת דוחה לעשה ול״ת דוקא במקום שייך לומר מאי אולמיה כו׳ משא״כ כאן דחמור שיעבור כמה פעמים וכל ימיו וגם רבים יעברו ע״י וכמשכ״ל שפיר דחי לפעם אחת דשבת. ואפי׳ אם נאמר שהל״ת דבכל אשר אמרתי כו׳ עולה על כל העשין (אפי׳ על אלו שיש עמהם ל״ת מפורש,) מ״מ י״ל דכיון שעשה דוחה לכמה לאוין וכמ״ש הפנ״י (כתנה מ) ואין הלאו הנוסף מציל כלום והעיקר הוא העשה, והעשה הרי גרתה מהעשה החמור ממנו, ואף שרש״י כ׳ (נפרי רתה יג) שאין לוקין על לאו זה משום דאין לוקין על לאו

דהשמר

הגם דקני ביאוש ושנוי רשות מ״מ הוי מהב״ע דהוי ההקדש חלק מהמצוה והי״נ בזה, אם לא דנימא דעבירה של יומא דקנרים לא הוי מהב״ע.

או אם נימא דגם אם נעשה הקשר מעצמו כשר, י״ל דלא אמרינן בכה״ג מהב״ע כמ״ש הנו״ב וכמו שכתבו בתוס׳ (תמורה) לענין אי עביד ל״מ. י)

ובהא שאמרו מוטב שיחלל שבת אחת ואל יחלל שבתות הרבה, הגם דשם נ״ב מה שיעבור על שבתות הרבה יהי׳ רק בשוא״ת דאם ימות לא יחלל שבת בקו״ע, נלע״ד דבאמת זה חדוש בשבת לבדו מקרא דושמרו בני ישראל את השבת וכדמשמע פשטות לשונו של ר״ש בן מנס״א (ביומא פה׳) „ושמרו בני ישראל את השבת אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה״, וכן הוא בדין, דלא מצינו כלל חיוב דאורייתא להכניס עצמו בחיוב מצוה וכמש״כ האור זרוע (בה׳ ברכת המוציא) דהא דמברכין להתעטף בציצית, אע״ג שאין חובא

להתעטף

דהשמר [ואף שמדברי התוס׳ (ערובין לו) וכן הרמב״ם נראה דס״ל שלוקין וכמש״כ״ל, מ״מ. כאן לכ״ע אין לוקין דהוי לאו שבכללות ובק״א נתבאר,] וכן בת״ג להרשב״א אין לוקין דאין בו מעשה (ת״ם לא׳ לסריטב״א סנוי ול״ג) מ״מ י״ל שכיון שהוא כ״כ חמור דוחה בכה״נ,

ועוד שאם מניח שלא כדין יעבור גם על לא תסור מן התורה אף להרמב״ן וכמש״כ״ל, וגם שמתוך הרגלו יברך גם „על מצות״ והוי ברכתו לבטלה ויעבור על לא תשא מדאורייתא לדי׳ הרמב״ם ודעימיה, ולבד מה שהוא יעבור על לפ״ע כיון שגם אחרים יכשלו בו (וקצת יש לדון בזה לפמש״כ בש״ה (כלל ב) דעשה דוחה לכמה לאוין חלוקין כמו כ״ג דנזיר כו׳ אבל אינו דוחה לב׳ לאוין במצוה א׳ ע״ש הרי שלאוין חלוקין קילי יותר וא״כ לא ידחו לעשה ול״ת דשבת וי ל ועי׳ במשל״מ (פ״א מה׳ סופר).

ועי׳ מש״כ הנצי״ב ז״ל בח׳ על התורה (ס׳ נח) מהא שכ׳ רש״י (בפסחים ז) ד״ה כופה כו׳ „ומיהו בבל יראה לא עבר דהא בטלית בליביה מאתמול כו׳, משמע שאם לא בטליה מותר לבערו ביו״ט אף שיו״ט עשה ול״ת הוא, ולא מטעם דמתוך שהותרה כו׳ אלא משום דאתי עשת דתשביתו ול״ת דב״י שיעבור בכל רגע ודוחה לעשת ול״ת דיו״ט שהוא רק בשעת מעשה. וכן הוכיח מרש״י (ב״מ לא) ע״ש, איברא שמהמ״א (סי׳ תמו, סק״ג) לא משמע כן, אבל עי׳ בפרמ״ג (סי׳ תמד סק״ב) על מה שכ׳ המג״א דמת מצוה אינו דוחה אף שיש גם ל״ת דב״י מ״מ הרי מצינו (בברכות ט) שמת מצוה דוחה לכמה עשה ול״ת בשוא״ת. והפרמ״ג הולק עליו בזה וכ׳ שכאן חמור שעובר על ב״י בכל רגע ע״ש. ואף שגם מ״מ עובר בכל רגע וכן אסנם כ׳ במהח״ש; יש לחלק כמו שחלק השע״צ בין חמץ למילה וכמשכ״ל.

[ואכתי ק׳ ע״ד מדברי רש״י (פסחים מח) ד״ה מילתא כו׳ „דמוטב לעבור על ב״י ואינו עושה מעשה בידים מלעבור על לא תעשה כל מלאכה ועושה מעשה בידים״, וא״ל ששם לא נתחסק עדין וצ״ע] ויל״ע אם לפ״ד יהי׳ מותר לשרוף גם בשבת דחמור מירס וצ״ע.

ואף שעדין יש צד קולא בתפלין שאינו שוה בכל. דנשים פטורות ועי׳ תוס׳ (יבמות ה.) ד״ה ואכתי ובכ״מ, מ״מ י״ל דכיון שהלאוים שוים בכל, שוב דומה מצוה דתפלין לשבת דמוכח מתוס׳ (קדושין לד) דס״ל שאין נשים חייבין על העשה דשבת וכמ״ש השעה״מ (בפ״ב מה׳ יו״ט), אולם החנוך חולק ע״ז ועי׳ במנ״ח (מצוה פס). ועדין יש לדון הרבה בכמש״כ. ולהלכה עי׳ בק״א (סי׳ לב) שכ׳ מה שהעיר לי רבנו שליט״א דלמעשה דעתו להחמיר הן בדין אנ״ח והן בדין עשית הקשר בשבת ועי׳ בס׳ זכר יהוסף (סי׳ יג) שמאריך הרבה עדי״ק של רבנו בפרק זה ובנד״ד כ׳ גם הוא להחמיר ע״ש. וצ״ע אם יועילו כל מש״כ לחקל ביו״ט שאין בו כרת ומב״ד.

י) כ״ז מבואר היטב בפ״ד בקונטרס אחרון (סי׳ כ) ע״ש.

לכאורה

להתעטף, צ"ל דמ"מ חובה להתעטף מדרבנן, הרי שלהכנים עצמו בחיוב אינו מן התורה. ואיך נימא דמשום שיכנים עצמו בחיוב דאילו ימות נעישה חפשי מן המצות יהי' מותר לזה לחלל שבת. על־כרחך דזהו רק הדו"א בשבת, דכך רצה השי"ת שישמרו את השבת גם בזה להכנים אחרים בחיובם. ואין לך בו אלא חידושו שיהי' משום שבתות הרבה ולא משום מצות אחרות. ה)

והנם

ה) לכאורה היה אפשר להביא ראיה לדברי הגאון הנז' שי' מהא שאמרו (במנחות מח) „עמוד וחטא כדי שתזכה בשבת אמרינן, עמוד וחטא בשבת כדי שתזכה בחול לא אמרינן".

אבל באמת נראה שאין זו ראיה, דשם בגמ' מיירי באיסור דרבנן, דזריקה שבות היא. וכמבואר בגמ' (נזיר כח.) וכמ"ש בתוס' (נזיר כח.) ד"ה בבשי עצרת כו' משום דנראה כמתקן מדרבנן, וע"כ במקום שיזכה לאכל בשבת התירו משום כבוד שבת וכמו שהביאו אח"כ שם מחבית שנשברה כו' דס"ל לר"י יטמאנה ביד ואמרו בגמ' (פסחים כ:) משום דאיכא הפסד חולין ולהפסד מרובה חששו כו'. ומה שתרצו במסקנת (שם במנחות) „שאני התם דלטומאה קאזלא", אין כונתם לשלול סברת הס"ד שהוא דאורייתא ורק שכאן שאני שלטומאה קאזלא. אלא לכ"ע הוא דרבנן ובמסקנה חדשו דכיון שלטומאת קאזלא קיל יותר והתירו רבנן, וגם משום הפסד מרובה, או שאין בזה אף איסור דרבנן. ושפיר י"ל דאימתי התירו רבנן, דוקא בנהנה בשבת עצמו ובשום כבוד שבת ולא על חול ואין זה שייך לנ"ד.

[ואולי זוהי כונת התוס' שם ד"ה חטא כו' „ואין לדמותו להא שהתירו לרדותה קודם שיבא לידי חיוב שבת" היינו דאף ששם אין זכות הנאה, מ"מ שי"ת שיש איסור בדבר, וכדי שלא יבא לידי איסור התירו רבנן, ועי' בחי' „חק נתן" שמביא מה שתמה בס' צ"ק על דברי התוס' שלא מצינו שהתירו, אלא בעי היא ולא אפשטי. ובגי"ת בדברי התוס' שצ"ל למאי דבעי כו' ומפרש פירוש דחוק ע"ש. ולפ"ד י"ל שכונתם הוא על מה שר"א בריה דרבא מתני שרב ביבי ב"א אמר שהתירו בלשון פשיטותא ולא בלשון בעי' הרי שמה שאמרו לעיל חייב חטאת הבאור היא על חיוב סקילה, וזוהי כונת התוס' שכ' למאי דהתירו כדי שלא יבא לידי חיוב חטאת, [ואולי צ"ל חיוב סקילה ויהי' ניחא דכאן מיירי בעושה מעצמו ואם בחיוב חטאת ובשוגג הרי אמרו שם דמיירי באחר].

ועוד דע"כ לא אמרו דלא יזרוק אם אינו יכול לאכל בשבת, משום דאם יכול לאכל בשבת דינו שידחת שבת בשבילו וכמו בשאר קרבנות, וא"כ עיקר הטעם הוא משום שזה דינו שאם יכול לאכול חדחה שבת בשבילו, ואם אינו יכול לאכל ונדחה הקרבן ודאי שאין שבת נדחה בשביל הזריקה, אבל לא משום הטעם דבשביל שתזכת בשבת אמריגן ועל חול ל"א, שאין זו כללא. וה"נ אם יעבור כמה פעמים כמו בנ"ד ניתנה שבת להדחות.

ועל דברי האור זרוע יש לדון לכאורה מהא שאמרו (בכ"ב נא) אין „יוצאין מארץ לחו"ל א"כ עמדו סאתים בסלע ובזמן שמוציא ליקח אפי' סאה בסלע כו'" ופרש"י „משום שמפקיע עצמו מן המצות" ע"ש, ודוחק לומר שכ"ז הוא רק מדרבנן, דבמקום פסידא כ"כ ליה גוזרים, והרי דלא התירו לצאת רק ללמוד תורה ולישא אשה, ומצינו בגמ' (קדושין לא) ובירושלמי (ברכות פ"ו ה"א) שאף משום כבוד או"א נסתפק ר"י ע"ש [אף שבזה אפ"ל שמצות כאו"א שאני משום שגם הם מצווים על מצוה דרבנן מ"מ מד' הירושלמי לא משמע כן].

אמנם אף אם הוא דאורייתא ק' דהיכן מצינו שמחויב להפסיד כ"כ בעד המצות, דרק על ל"ת מחויב לתת כל ממונו, אבל בעשה אינו חייב אלא עד חומש, כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' קנז ובש"ך שם). ועי' בפרמ"ג (בפתיחה לה' תפלין) שמוכיח ממש"כ חב"ח מהרא"ש בשם הראב"ד, דדוקא בל"ת בקו"ע צריך לתן כל ממונו אבל בשוא"ת לא ע"ש, ובכ"מ אמרו התורה חסה כו' [ועי' בקו"א (סי' כא — כג) ושם נתבאר בס"ד], ואולי י"ל דכיון שאינו משלם בעד המצוה עצמה אלא שע"י הוא מפסיד שאני. [ועי' בפ"ת (שם) שכ'

והנה דהמ״א (סי׳ טו) כתב גם אם רוצים לאנסה לעבירה אח״ת פעם אחת אין מחללין שבת, משמע דהא משום כמה פעמים מחללין שבת הגם שהעבירות שתעבור לא תהי׳ בחלול שבת, התם שאני שתעבור בקו״ע ובכגון דא אולי גם
מצד

בשם משנת חכמים דאפשר שע״כ ל״א אלא אם מבקשים בעד המצות כל ממונו אבל להציל ממונו ע״י בטול מ״ע אסור, וכאן גרע יותר. ולפמש״כ אין ראיה מהרדב״ז שם ע״ש ודוק] ובלא״ה נראה שכאן שאני ששקולה מצות ישוב א״י ככל המצות שבתורה (ספרי פ׳ ראה) ואמרו כל הדר בא״י מקבל עליו עמ״ש וכ׳ היוצא לחו״ל כאילו עע״ז כו׳ (תו״כ בהר ופ״ק כתובות קי) וכ״ש לפי מה שבאר הרמב״ן שעיקר נתינת התורה וקיומה הוא בא״י [ועי׳ מה שהאריך בזה הכוזרי בכופו,] ודאי שלא גרע מל״ת גרידא שמחויב לבזבז כל ממונו. וכונת רש״י שמפקיע עצמו מן תמצות הייגו כל המצות, או שנאמר שכונתו על מצות ישוב הארץ שעצם הישיבה בה הוא עיקר המצות וכמו שהאריך רבנו שליט״א במבוא להס׳ שבת הארץ, (סי׳ טו) ונמצא שהוא מפקיע מן המצוה שהוא עליו וגרע יותר מהכנסה לחיוב מצות או מהפקעה מן המצות שתבא חיובן אח״כ

אך ק״ל ממה שאמרו בגמ׳ (קדושין לג) „יכול יעצים עיניו מקמי דלימטיה זמן חיובא דכי מטי זמן חיוביה הא לא חזי ליה דקא״ם מקמיה ת״ל תקום ויראת״ משמע שהוא דאורייתא (ועי׳ בנב״י), [ואל״ה בין הפקעה להכנסה], ואפ״ל דשאני מצות ציצית (שהל״ז מיילי כה) שהתורת מעטה וצמצמה את חיובה דאפי׳ אם יש לו בגד של ד׳ כנפות אינו מחויב להטיל ציצית ואין איסור אפי׳ בלבישתו. אלא שאם לובש אז מחויב להטיל ציצית אם יש לו, ואם אינו בנמצא או שהוא בשבת מותר ללובשו גם לכתחילה וכמ״ש המרדכי (בסי׳ ליליות) בשם הרי״ו וכ״ה בשו״ע (סי׳ יג) ועי׳ במ״א שם [ועי׳ בקו״א (סי׳ יב־יג) שנתבאר שיטה זו בע״ה באורך] וכי היכי שמצינו למפי שמביאים מהא שכ׳ רש״י (בחולין קלט:) „לפי שנאמר שלח תשלח ב׳ פעמים שומע אני לחזור אחר המצות עד שתבא לידו״ וכ״ה בר״ן שם ע״ש. דמוכח מזה דבכ״מ שכפלה תורה הצווי, החובה לתכנים עצמו לחיוב, ואי״כ ה״ה שנאמר להפך היכי שהתורה מיעטה כ״כ בחיובה כמו בגיד, ק״ו הוא שאין חובה עליו להכנים עצמו לחיוב, [ויתכן שמשו״ה קראו (במנחות מד.) לציצית מצוה קלה ועי״ש ברש״י ובקו״א (סי׳ ג) נתבאר מרב זה].

ובזה יתורץ מה שראיתי בס׳ מלא העומר שהק׳ על הרמב״ם שכ׳ (בס׳ בכורים פ״ו ה״ט) דאסור להפקיע עצמו מחיוב חלה, וגבי ציצית גיאה (בסוף ס׳ ליליות) דאין חיוב לקנות טלית ורק משום מדת חסידות, ולפ״ד ניחא שהרי הוכיח תש״א (בס׳ לג) [ועי׳ בקו״א (סי׳ יג)] ששיטת הרמב״ם הוא כשיטת הרי״ו שבמרדכי ודלא כהר״ש שם. ולכן ס״ל דאין חיוב לתכנים א״ע למצות אפי׳ מדרבנן אלא משום מדת חסידות [ואולי גם כונת האור זרוע כן ועי׳ להלן] משא״כ בחלה. ומתורץ בזה ק׳ התי׳ (בערכין ג:) דבקטן היודע להתעטף אמרו: חייב בציצית, ובהיודע לשמור תפלין אמרו: אביו חייב ליקח לו תפלין ע״ש, ולפ״ד ק״ל ציצית מתפלין ואם אינו מחויב ליקח בשבילו כ״ש בשביל בנו ורק חייב בציצית אם לבוש טלית בת ד׳ כנפות, אבל התוס׳ לא רצו לחלק בהכי, נראה משום דלא ס״ל כהרי״ו שבמרדכי ויתי׳ מכאן ראיה לדברי הש״א שם בשיטת התוס ודלא כמש״כ בארצה״ח ועי׳ בקו״א שם. (ועי׳ במחה״ש סקי״ז)

(ומה שהק׳ שם על תרוץ התוס שכ׳ „דשאני תפלין משום שדמיו יקרים ושייך הלשון לקח והק׳ דהרי גם תכלת דמיו יקרים ונשאר בקו״א ע״ש, י״ל דכיון שיוצאים מצות ציצית גם בלבן לבד שהרי אינם מעכבים זא״ז כדאיתי׳ בגמ׳ (מנחות מד) י״ל שבמצות חנוך די בלבן אף לכתחילה, וגם שמיירי בכל אופן כשאין תכלת).

ובלא״ה יש לתרץ קושית התוס׳ דשאני ציצית שאין חיוב מן התורה רק בשעת לבישת טלית המחויב בציצית ולפ״ז י״ל דיוצאים במצות ציצית בשעור לבישה מועטת ואם שעדין יש לדון בעצם הדבר אבל מ״מ כיון שק״ל יוכל אביו לתלבישו טלית קטן.
של

מצד הסברא היא כך הוא, אבל אם העבירה רק בשוא״ת י״ל דאין זה רק חדוש בשבת ולא באיסורים אחרים.

הן אמנם בכפי׳ת (שם ביומא) הקשה במה שאומר „ואל יחלל שבתות הרבה

דהרי

שלו מעט כדי לחנכו במצות, ומשו״ה ל״א גם בלולב „לקח״ וכמש״כ בתוס׳ שם משום שיכול לנענע בלולבו ש״א. משא״כ תפלין שהיא חובת הגוף והחיוב מה״ת ללובשן כל היום וכמש״כ למעלה, ובזמנם הרי היו הולכים בתפלין כל היום כעיקר מצותן כמבואר בב״ד וכמ״ש הב״י (ורק בזה״ז הקילו דאין אנו יכולים להזהי׳ לשומרן בטהרת הגוף והמחשבה) וכיון שאמרו היודע לשמר תפלין-היינו שיודע לשמרן בטהרה וכמו שפרש״י (בסוכה מב.) שלא יכנס בהן לבה״כ [וגם מפ״ש״י כאן משמע שמיירי בהולך כל היום שאז צריך זהירות יתרה שלא להכנס בהם לבה״כ]. וכיון שהוא מחויב ללך בתפלין כל היום וגם בנו צריך ללך כל היום ע״כ שאביו לוקח לו תפלין אחרים.

ועכ״פ יש לחלק בין מצות ציצית לשאר מצות ואין ראיה מדברי האור זרוע הנ״ל לנדון דידן.

וכר מן דין י״ל לפמש״כ ההג״מ שם לתרץ על מש״כ הרמב״ם שאין חיוב לקנות טלית. וסגמי׳ (מנחות מא) משמע שב״ד של מע״ה מענשינן עליה, וכ׳ דהיינו דוקא בימיהם שהיו רגילים במלבושם של ד׳ כנפות ואז נכר ההפקעה משא״כ בימינו שאין רגילים במלבושים כאלה כו׳ ע״ש. וכ״ה בתוס׳ (ערכין ב) ע״ש, נמצא שמצות ציצית קיל גם מטעם זה. ויתכן שז״ו טעמו של האו״ז שכ׳ דבמצות ציצית אין חיוב להכניס אלא מדרבנן, אבל בשאר מצות יתכן שגם הוא יודה שהוא מדאורייתא.

וביותר ק״ל מהא שכ׳ לעיל מש״כ הספר׳ מדברי רש״י (בחולין שם) וכ״כ הר״ן שם. ולפ״ד הרי יש כמה מצות שהחובה להכנים עצמו בח״זבן הוא מן התורה וע״כ מחויב להשתדל שיהיה כדי שיוכל לקיימן.

איברא שעדין יש לדון בזה מהא שאמרו (בברכות לה ובב״מ) „בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים כו׳ ומערים ארם על תבואתו כו׳״ והרי גבי מעשר נכפל הצוו׳ „עשר תעשר״, וע״כ א״ל שמיירי בתרו״ם בזה״ז שהרי אמרו (בגיטין פא.) דורות הראשונים ב״ש דורות האחרונים ר׳ דוסא, וגם אין לומר שמיירי במעשר פירות דרבנן וכמש״א (בב״מ פח.) אחרי שהביאו הא דר״י דאין הטבל מתחייב כו׳ „הכא בתאנה העומדת בגינה כו׳״ ע״ש, שהרי כ׳ שם בתוס׳ דל״ד תאנה שהיא מדרבנן וכאן מיירי בדאורייתא. וכן מפורש בכל המקומות, ועי׳ ברש״י (פסחים יט) ורש״י (ברכות שם) כי אין הטבל מתחייב במעשר מן התורה״ ובתוס׳ (גיטין שם) ד״ה טרקסמון-דרך שמכניסין ירק שפטור מדאורייתא ע״ש, ולפ״ז יתי׳ מכאן ראיה לכש״כ לעיל דגם איסור דרבנן אין כאן ורק משום מדת חסידות וכן יה״ כונת האו״ז ולא רק בציצית אלא גם בשאר מצות, ולבד מה שדוחק הוא יקשה הא דלעיל.

ויתכן לומר דשאני מעשר אחרי שמצינו שחז״ל שינו כאן הדרשה מבכל מקום, שנכפל הצווי, כמו גבי „שלח תשלח״ שדרשו „אפי׳ מאה פעמים״ וכן השאר (עי׳ ב״מ לא) שסראה על גודל החיוב שבמצות, וכאן „בעשר תעשר״ דרשו (בתענית ט ועי״ש בתוס׳) „עשר בשביל שתתעשר״ ובזה טעמו את החיוב להכנים עצמו למצוה זו וגם שדרשו (בר״ה ח) „עשר תעשר בשני מעשרות הכתוב מדבר״ ומשלא אינו מופנה לדרוש חזוק על כאו״א, ועוד כיון שדרשו סגולתה ושכרה בצדה קיל יותר. ולדוגמא, מה שמצינו גבי מצות שמתן שכרן בצדן שאין ב״ד מוזהרין עליה. משום דקיל וכמש״כ רש״י (בחולין קי:) „דלכך פירש מתן שכרה לומר אם לא תקיימנה זהו עונשו שלא תטול שכר זה״ ע״כ.

ומעמו של דבר שנשתנה מצוה זו י״ל לפמש״כ בקו״א (ס״י כח) לחלק בשיטת הרא״ש דס״ל דהדור מצוה דרבנן, דכ״ז דוקא בדבר שבממון וכמו חתם (בב״ק י) „במצוה עד שליש כו׳״ אז יש סברא לומר דהתורה חסה כו׳ בהדור, אבל בדבר שבגוף י״ל דס״ל

שאמנם

דהרי גם לחיי שעה מחללין את השבת, ומתרץ דאין הכונה רק לשבתות הרבה אלא ר"ל צוויים הרבה דה' צוונו, ובחיי שעה דאדם הוא הי עושה למה מצות והם הנקראים שבתות הרבה ע"ש, הרי לפ"ז דגם משום שאר מצות הרבה אמרינן מוטב

שיחלל

שאמנם הוא מדאורייתא ע"ש, ולפ"ז גם הכא י"ל שעד כאן יש חיוב להכניס עצמו למצוה דוקא בדבר שבגוף וכמו התם גבי שלח תשלח אבל דבר שבממון כמו הכא לא, ויתורץ בזה מה שהק' לעיל מקימה והדור שהוא דבר שבגוף, משא"כ ציצית שתלוי בממון, ושוב אין דברי האו"ז שייכים לנ"ד. אולם כ"ז אפ"ל לד' הרוג"ש ודעימיה, אבל לא לד' הרי"ף ודעימיה דלא ס"ל האי סברא וכמו שהוכחתי שם וגם שיש לחלק בין הדור מצוה לגוף המצוה וכמש"כ שם.

ע"כ נ"ל טעם אחר, משום שאין מצות תרו"מ מצוה של חובת הגוף אלא רק הכשר שאם הפריש הותר לו לאכל, ולכן קיל יותר, ואף שהט"ז (ביו"ד סי' א סק"ז) מחלק בין מצות שחיטה למצות הפרשת ת"ו"ם „שהשחיטה הוא כדי שלא יאכל נבלה משא"כ תרו"מ מצות הפרשה חיובא רמיה עליו אפי' אינו רוצה לאכל מן התבואה עדין" ע"ש, הנה לבד מה שרעק"א (שם בג') מקשה עליו ומרתת את דבריו, עוד י"ל שכונתו דאינו דומה ממש לשחיטה שאם יש לו בהמה אינו מחויב לשחוט בשום פעם אם אינו רוצה לאכל, ועל־כן על-כרחך הברכה נאמרה לכל ישראל, משא"כ בתרו"ם אם יש לו טבל ובא הכהן לבקש חלקו, חלה אז חובת ההפרשה. (כיון שרוצה לתן לו ולא לאחר ואף אם אינו רוצה לאכל „עדין" (ודיק הט"ז שאינו רוצה לאכל „עדין") [ועי' בתוס' (פסחים לח) ד"ה אתיא כו' שכ' דטבל לא מקרי שלכם (לחד מ"ד) משום שצריך לתנה לכהן, ועי' נו"ב (מ"ת או"ח סי' פא) ועי' בתוס' (סוכה לה) ד"ה אתיא כו' שכ' דהוי כשותפות עם הכהן ועי' מ"ש בגמ' (חולין קלא)] ולפיכך חלה הברכה רק עליו. אבל זה ברור שאם אין לו טבל שאין כאן חובת הגוף לקנות טבל.

ובזה אפ"ל משה"ק על האו"ז, דגם ציצית אינה כשאר חובת הגוף שאם אין לו טלית אינו מחויב לקנות. וי"ל שלא אמרו דמחויב להכניס עצמו להיוב אלא במצות של חובת הגוף גמור כמו בשלוח הקן ובקימה והדור וכדומה, אלא שכאן ניחא יותר שאף דיש לו טבל אינה אלא הכשר,

[והרמב"ם שכ' בחלה „אסור", משום דגבי חלה לא גלתה התורה הקולא כמו גבי מעשר (ועי' להלן) וכיון שהוא ג"ב הכשר ע"כ אסור, ורק מדרבנן, ובציצית כ' משום כדת חסידות רק, ע"כ כמש"כ לעיל דציצית קיל עוד יותר, וגם י"ל דחלה שאני משום שיש כאן פסידא דכהן. (וקיל"ע בחולין קל"ד:) ועוד י"ל דכאן שאני דעיסה יש לו משא"כ ציצית]

ובזה יתיישב לי קושית המפרשים שהביא גדול אחד בחי' [נדפס בס' כלא העומר על ה' חלה (סי' יג)] על הט"ז הנ"ל מדברי רש"י (בגיטין מז) שכ' דבבכורים חיובא עליה רמיה משא"כ תרו"מ שאינו מחויב להפריש אא"כ אוכל כו' ע"כ, הרי להפך מדברי הט"ז שכ' דמחויב להפריש אף שאינו אוכל, ואותו גדול שי' כ' לתרץ עפ"ד רש"י (בחולין פס) שהבאתי לעיל, „וכונת הט"ז הוא דבשחיטה שלא נכפל הצווי ואין היוב להכניס עצמו למצותו ע"כ הברכה חלה על כל ישראל, משא"כ בתרו"ם שנא' „עשר תעשר" ומחויב להכניס עצמו לחיובו ע"כ חלה הברכה רק עליו, אבל מטעם זה אינו מחויב לקנות כו' דהא דמחויב להכניס עצמו בחיוב (היכא דכפל קרא) היינו דוקא בטרחת הגוף אבל להוציא ממון לא שמענו, וכן מצינו במ"ע דאורייתא ד„ושננתם לבניך" דלא חייבה תורה אלא ללמדו בעצמו אם יכול אבל לשכור מלמד אינו מחויב אלא מדרבנן כמש"כ בלח"מ (פ"א מה ת"ת), וכ"כ גבי בדיקת חמץ דרבנן אמרינן (פסחים י:) היכא דכיכר בפי נחש אינו מחויב לשכור חבר להוציא, ואתי שפיר סוגיא דגיטין לד' רש"י" עכ"ל.

והנה מה שמחלק בין טרחת הגוף להוצאת ממון כבר כתבתי לעיל שלא יתכן לומר כן אלא אליבא דהרא"ש וגם לדידיה יש לחלק וכמש"כ שם. וכי תיכי שמצינו בממון

שיתלל שבת אחת ולא יחלל איסורים הרבה גם אם החלול הוא בשוא״ת.

אכן לענ״ד זה תמוה, דא״כ סוף סוף מדוע לא יעלה אחד באילן לקח את השופר כדי שיקיימו אלפים מבני ישראל בתק״ש. וכי אין הקיום מצות שיקיימו אלפי

התורה חסה כן מצינו גם בצערא דגוף „התורת חסת על גופן של ישראל״ (נכרימות כס) „ובמקום צערא לא גזרו רבנן״ (ככתובות וכל״מ) „ושלא יהא ממונו חביב עליו מגופו״ (סנהדרין עד) וכדומה), וכל עיקר שהתורה חסה על ממונן כו׳ היא משום צערא דגופן).

ומש״כ להביא ראיה ממצוה ד„ושננתם׳, י״ל דשאני התם משום דכתיב ו„למדתם אותם׳ ודרשינן (כב״כ כא) „ולמדתם אתם״ וזהו מקורו של הלחים שם, וגם שאם יכול ללמוד בעצמו אז התובה עליו מדאורייתא לשכור מלמד כמבואר בלח״מ שם, נמצא לפ״ז שמה שאינו מחויב אם אינו יכול בעצמו הוא משום שאין זה בגדר החיוב.

ומבדיקת חמץ וראי שאין ראיה חדא דאבעי היא בגמ׳ נקאי בתיקו, ואף שתפר״ח (כסי׳ תלז כג) כ׳ כמו״כן „שאף שאמרי׳ ניחא ליה לאינש דליעבד מצוה בממונו מ״מ אף שאיהו ניחא ליה אנן לא מטרחינן ליה למיעבד מצוה בממונו׳ ע״ש, י״ל שלא אלא בדרבנן ובעיקר האבעי „אם אטריחוהו רבנן כו׳ אבל בדבר שהוא מדאורייתא ודאי שלא שייך לחלק בהכי, ולא גרע טרחה גדולא כמו לעלות בהרים וגבעות, מהוצאת ממון (ולכה״פ הוי כספיקא ולחומרא בדאורייתא). ועוד ע״ש בתוס׳ (ד״ה בממוניה) שכ׳ דדק התם היי ספק דיש לתלות שיוציאנה או יאכילנה אבל בלא״ה אמרי׳ דניחא ליה לאיניש כו׳ ע״ש. הרי שמפורש הוא שגם בממונית אטרחוהו רבנן.

ועיקר תרוצו דבתרומ״ם שהוכפל הצווי מחויב להכניס עצמו לחיובן, לא יתכן וכמש״כ לעיל, וכפי שכתבתי ניחא קושיתם על המ״ז.

ובעיקר כונת רש״י ז״ל י״ל שחיובא עליה רמית בבכורים היינו חיוב „הבאת מקום״ משא״כ תרו״מ, וכמו שאיתא במשנה (פ״ב דבכורים) „יש בבכורים מה שאין בתרומה שבכורים חייב בהבאת מקום כו׳״ וכ״ה בתוס׳ רי״ד שם ע״ש, אבל לכ״ע גם בכורים אינה חובת הגוף כשאר חובת הגוף להתחייב לקנות קרקע כשאין לו, (וצי׳ כתוס׳ ב״ג ס״)

ויתורץ בזה קושית הרב הגז׳ שהק׳ דלפ״ד רש״י למה לא חשיב במשנה יש בבכורים משא״כ בתרומה שבכורים מצוה עליה רמיה כו׳ ע״ש.

[ובלא״ה י״ל דכיון שכל עיקר יסודו של רש״י הוא משום דבכורים אינו מטביל ואוסר את התבואה ותרו״מ מטביל, וזה אמנם מפורש במשנה (שם מ״ג) „יש בתרו״מ מה שאין בבכורים התרו״מ אוסרין את הגורן משא״כ בבכורים׳].

ולפ״ד בכונת רש״י, יתורץ קושית התוס׳ (נפסחים לח.) ד״ה או דילמא כו׳ דניבא גם בבכורים הואיל ואילו לא קרא לית שם כמו גבי חלה ע״ש, אלפמש״כ י״ל דשאני בכורים שע״כ מוכרח לקרא שם ולהביא לירושלם כדי לקיים את המצוה ולא שייך לומר הואיל ולא קרא שם, משא״כ בחלה שאם אינו רוצה לאכל את העיסה אינו מחויב לקרא שם, ואינה אלא הכשר.

אך לפמש״כ הרב הגז׳ שי׳ לתרץ באופן אחר „שהסוגיא דשלות הקן ורש״י שם אזלי אליבא דמ״ד דלא אמרינן דברה תורה כלשון בנ״א. והראיה שהספרי — שהוא אליבא דר״ש שס״ל בכ״מ ד״ת כלב״א — אינו מביא האי ברייתא דכי יקרא יכול יעלה בהרים כו׳, וכ״ה נמי דעת המ״ז, אבל הסוגיא דגיטין ורש״י שם, אזלו אליבא דמ״ד דס״ל ד״ת כלב״א ולא דריש האי „עשר תעשר״. וממילא אין חיוב לקנות מן הנכרי כדי להתחייב בתרו״ם, ומאחר שדין זה תלוי בפלוגתא לכן לא חשיב במשנה דבכורים דבפלוגתא לא קמיירי״ ע״ש.

ולפ״ז י״ל דכאן (כפסחים) הרי אליבא דר״ע קיימינן, ולדידיה הרי ס״ל בכ״מ דלא אמרינן ד״ת כלב״א וכמבואר בתוס׳ (כריתות יא), וע״כ גם תרו״ם וחלה חיובא רמית עליה, ואף שבכורים חיובא רמית עליה גם מצד עצמו, מ״מ כיון שגם בחלה

אלפי ישראל כדאי להאמר בעבורו מיטב שיחלל אחד ואל יחללו הרבה. ועיקר קושיתו מהא דגם לחיי שעה מחללין את השבת. נראה פשוט לע״ד, דהא דמחללין על חיי שעה הוא ג״כ משום ספק פקוח נפש דכל אשר יחובר אל החיים

יש

יש חיוב כדאורייתא להכניס עצמו למצוה ומ״מ אמרינן הואיל ולא קרא שם, שפיר ילהיק דנימא גם בבכורים הואיל כו׳.

אולם לא יתכן לומר כן דאף שחלת נקראת תרומה ״כתרומת גורן״, מ״מ מעשי׳ לא אקרי, ולכן אינה צריכה שעור כמו תרומה ולא כמעשר, וכן בשאר דינים דומת לתרומה ולא למעשר. כמבואר במשניות וברמבים (פ״ד מס׳ נכורים), ולכן כשנאמר עשר תעשר — בלשון מעשר ודאי שאינו עולה על חלה. וטעת בזה המחבר ״מלא העומר״ שכלל בזה תרו״מ וחלה ע״ש. ועוד כפי שבארנו הרי ע״כ לא דרשינן האי עשר תעשר להכנים עצמו לחיוב לכ״ע.

ולבר מן כל דין עיקר תרוצו של הרב הנז׳ לא יתכן, שאם אמנם מש״כ שהסוגיא דחולין לא אזלא אליבא דר״ש וכדמוכח מהספרי. כבר העיר כן הםלביים שם בחד מתרוציו שהספרי לא דריש האי שלח תשלח ע״ש, אבל מש״כ שהסוגיא דגיטין אזלא אליבא דמ״ד ד״ת כלב״א ולא דריש האי עשי תעשי, מופרכים הם מהא שאמרו (כ״ס ת) שר״ש — דס״ל ד״ת כלב״א — דריש האי עשר תעשר בשני מעשרות הכתוב מדבר, והתוס׳ (שס נכ״מ) הוכיחו כזה שאף למ״ד ד״ת כלב״א מ״מ היכא דאיכא למדרש דרשינן ול״א ד״ת כו׳ אם לא היכא דמוכחי קראי כמו בהני תרי קראי (הענק והעבט) ע״ש, וכ״ת בתוס׳ (ע״ז כז) ובכ״ם.

ומתחלה חשבתי לתי׳ץ ע״ז, דהנה השטמ״ק (כנ״מ שכ) מביא שיטת אחת דלא כהתוס׳ ״דלעולם אמרינן ד״ת כלב״א אליבא דר״ש, וההיא דר״ה דלר״א ור״ש עשר תעשר בשני מעשרות כו׳ שיטה דר״מ ור״א נקיט. ור״ש כיון דלא דריש כפילא ולית ליה במעשר בהמה סמוך לגמרו עשורו ממילא ר״ה תשרי״ ע״ש.

והנה שם בגמ׳ אמרו ל״ל למכתב רחמנא פריקה כו׳ ומשמע מפרש״י שהקושיא היא ל״ל למכתב כלל מצות פריקה, (יע״ש במהרש״א ובפנ״י), וההוס׳ הק׳ ע״ז וכ׳ שהקושיא היא ל״ל למכתב היתור לשון, ועי׳ בשטמ״ק שם שמביא מהריצב״ש שכ׳ בפשיטות בשיטת רש״י כמ״ש, וכ[מ]ן הראשונים פרשו כהתוס׳ (שעיקר הקושיא היא על הכפל לשון) ע״ש,

ואפ״ל שבזה פליגי, רש״י לשיטתו אזיל (בחולין שס) דבכל מקום שכפלה תורה הלשון באה ללמדנו על החובה להכנים עצמו למציה זו, ע״כ אין לפ״ש שהקושיא היא על הכפל לשון שמיותר דא״כ מנין היינו יודעים שמחויב להכנים עצמו למצוה זו, ודבר זה אין לימוד חד מחבריה, שי״ל דע״כ ל״א שמראת על החיוב להכנים למצוה אא״כ כפלה התורה בפירוש במצוה זו עצמה ביתור לשון, משא״כ אם נפרש שהקושיא היא ל״ל למכתב כלל מצוה מיוחדת בפריקה, אז כיון שאין כאן מצות מיוחדות והיא טעינה והיא פריקה ודאי שכפל לשון במקום אחד דיו. [ומש״א (שם לג.) ״כי תראה יכול אפי׳ מרחוק ת״ל כי תפגע ואיזהו ראיה כו׳״ משמע דאם לא היה כתוב ״כי תראה״ מכפל הלשון לחוד לא הייתי יודע, משום דודאי יש שעור לחיוב הטרחה כמה שיטריח להכנים עצמו לחיוב, ועוד שהגמ׳ מיירי בזמן חלות המצוה ושעורה מצד עצמה, ועי׳ בהחנוך (מצוה פ׳) שכ׳ שיותר משעור זה ג״כ מחויב משום מדת חסידות, והכנ״ח הקשה עליו בזה דלא אמרו מדת חסידות אלא בזקן ואינו לפי כבודו, והגיה שם, ע״ש, וכוונתו שאף דוודאי מחויב להכנים עצמו למצוה מ״מ טרחה גדולה כזו יותר כזה השעור לא חייבתו אפי׳ ממדת חסידות והחנוך ס״ל דחייב לכה״פ ממדת חסידות, או אולי ס״ל דכפל לשון לא מהני ורק משום מדת חסידות].

אבל לשיטת המפרשים שבארו בקושית הגמ׳ ל״ל למכתב כו׳, על הכפל

לשון

יש בטחון ובפרט אדם דאית ליה מזלא ואולי יחי׳ יותר וישמור שבתות הרבה.

ומה דדחי רבא (שם) „דלכולהו אית להו פירכא אשכחן ודאי ספק מנילי הכונה באמת כנ״ל דמשום מוטב שיחלל שבת אחת ואל יחלל שבתות הרבה

אין

לשון, ס״ל דכפל לשון לא מע״ה ולא מוריד בענין זה, ובכל אופן אין חיוב להכניס עצמו למצוה מדאורייתא, ויהי׳ סיוע לדב״י האור זרוע הנז׳. או שס״ל דבכל המצות החובה מן התורה להכניס עצמו לחיוב. ויתורץ בזה קושית הרב הנ״ שם על המקו״ח (ס׳ פסח) שכ׳ להוכיח מגמ׳ דחולין שם שבכ׳ המצוות מחויב להכניס א״ע לחיוב. והק׳ עליו כפרש״י שם שרוקא שם שנכפל לשונו ע״ש, ולפ״ד י״ל דס״ל להמקו״ח שהראשונים הנז׳ ס״ל דבכל מצות כן ותפס כשיטתם לחומרא.

ולפי מש״כ, ע״כ השיטה שהביא השטמ״ק שם דבכ״מ ס״ל לר״ש ד״ת כלב״א ע״כ יפרש הא דהק שם בגמ „ולר״ש דאמר אף טעינה בחנם מאי״ שלא מהכפלת הלשון קפריך אלא כפרש״י של״ל למכתב עיקר קרא קפריך וכ״ה שם בפרוש, ע״ש.

והשתא ניחא שהרי לד׳ רש״י שפריך על עיקר קרא ולא על כפל הלשון, ע״כ משום דר״ש לא דריש כפילות ומשום דס ל בב״מ ד״ת כלב א [וזהו שכ׳ בתוס׳ (שם ע״ב) שאליבא דר״ש משנינן לעיל דלא כסייבי קראי — ומקשה כזה על האי מ״ד דד״ת כלב״א — משום דאז״ו לשיטתם בפרוש ל״ל למכתב פריקה שאזל על הכפל לשון וכמש״כ].

ודיקתי בפרש״י (ר״ס שם) על הגמ׳ „אלא לר״א ור״ש איפכא מבעי ליה״ וראיתי שכ׳ רק „אלא לר״א דאמר דובא בניסן כו׳״ ולא הזכיר את ר״ש ע״ש, ולפ״ד השיטה הנז ניחא. שאין הקושיא אליבא דר״ש וכמש״כ.

ויתורץ קושיתנו שהרי הרב הנז׳ בשיטת רש״י מיירי ולרש״י אמנם כן שר״ש לא דריש האי עשר תעשר, ושפיר י״ל שהסוגיא בגיטין שם ורש״י שם אזלו אליבא דר״ש.

אולם לבד מה שדחוק מאד לפרש (שם בר״ס) כשיטה זו. ולבד מה שנשאר שם בשטמ״ק בקושיא עצומה על שיטה זו (ובקושית התוס׳ בב״מ שם) וע״ש לעיל מזה שהביא הרבה ראשונים שס״ל כפרוש התוס׳ בשיטת ר״ש. וגם ק׳ ממה שאמרו (בקדושין כ) דדריש ר״ש „אם גאל יגאל״ וכן ממש״א (נספחים לה) ע״ש, ועי׳ מה שהאריכו בתוס (מנחות יז:) ד״ה מאי האכל יאכל כו׳ ע״ש.

לבד מכל זה ק״ל שהרי מפורש אמרו בספרי במקומו „עשר תעשר אין לי אלא מעשר שני כו׳ שאר מעשרות מנין ת״ל עשר תעשר״ וסתם ספרי ר״ש (סנהדרין פ״ו) ולהלן שם איתא ר״ש בן יהודה אומר משום ר״ש [שהוא סתמא דספרי—ר״ש בן יוחאי דסתם ר״ש הוא רשב״י כמ״ש רש״י (כתובות ג) ד״ה ר״ש בן יהודה משום ר״ש כו׳ ע״ש] „מנין למעשר בהמה שהוא בעמוד ועשר ת״ל עשר תעשר״ [ונאמר דפליגי אליבא דר״ש, או שההיא סתמא אינו ר״ש, אבל עכ״פ הרי ברור שר״ש דריש האי עשר תעשר] ולפיכך דוחק גדול לומר שרש״י מפרש כשיטה זו. (ולפ״ד התוס׳ הנ״ל יקשה קצת גם על מש״כ המלבי״ם בזה).

[ועי׳ מש״כ בתו״ת (ב״מ שם) דד״ת כלב״א היינו במו כשבני אדם רוצים לזרז אומרים שני פעמים, כן בתורה ע״ש, ולפ״ז י״ל שהזירוז מראה על גודל המצות ואף למ״ד ד״ת כלב״א ילפינן האי חובה לחזור אחר המצוה ולהשתדל שיכנס לחיובה].

ועל כרחך יותר ניחא לומר כמ״ש שאף שר״ש דריש האי עשר תעשר מ״מ שאני מעשר משאר מצות שנכפלו לשונם.

ובהאי כללא דתוס׳ (כר״כ) נ״ל לתרץ קושיא עצומה שהק׳ המפרשים על גרסתנו בגמ׳ (ברכות לא:) „אם ראה תראה כו׳ שאם היתה עקרת נפקדת דר״י כו׳ ולר״ע מאי אם

ראת

אין זה מספיק רק לודאי וא"כ ספק היינו נמי חיי שעת מנ"ל.

ובענין הערת מרן הגאון האדרי"ת זצ"ל, דגם לתקן את הקשר בשבת בלא קשירה גמורה חשוב מלאכה משום דרחמנא אחשבי' וכד' רש"י ז"ל

בביצה

ראה תראה, ד"ת כלב"א, וק' שבכ"מ דריש ר"ע יתור לשון וכל את ואות עד שס"ל דתשב"כ ותשבע"פ תורה אחת ודלא כת"ק בספרא. וכאשר כבר רמז ע"ז אדמו"ר שליט"א בספרו „אגרות ראיה" (מכתב מט) ע"ש. ור"י ס"ל בכ"מ ד"ת כלב"א וכמ"ש בתוס' (כריתות יא) שבכ"מ דפליגי בד"ת כלב"א הוא ר"י ור"ע ולעולם דריש ר"ע היתור לשון ור"י ס"ל ד"ת כלב"א ע"ש. וכ"ה מפורש בירושלמי בכ"מ עד כדון ר"י כו' (עי' ביפה עינים בברכות שם), ועי' במשלים (פ"ו מה' דעות) ובצ"ח שם ובכל המפרשים שנשארו בקושיא וכבר קדמום בתוס' (מנחות יז) שהק' כן ע"ש.

ולפ"ד התוס' הנ"ל ניחא לר' ר"י שאף שס"ל בכ"מ ד"ת כו', מ"מ היכא דאיכא למדרש דריש. והעיקר למ"ד ד"ת כו' הוא שאין הכרח לדרוש ובמקום שאין דרש אמרינן ד"ת כו' וכ"ת בתוס' (סוטה כד.) ד"ה ורבי יונתן כו' ע"ש.

אבל עיקר הקושיא תהי' על ר"ע שבכ"מ דריש וכאן שאף ר"י מצא מה לדרוש ס"ל לר"ע ד"ת כלב"א. וי"ל לומר דע"כ לא ס"ל לר"ע ד"ת כו' אלא בתורת משה שנתנה באספקלריה המאירה בדקדוק רב, ונתנה להדרש ול"למוד ממנה הלכה משא"כ נו"כ שבין כך אין למדין ממנו הלכה חדשה „שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה" (מגילה) [ועי' מזה בק"א (סי' כז) ועי' מש"כ בזה רבנו שליט"א בספרו הגנזי (מכתב ג)] והם במדרגה שניה לתורת משה. ע"כ שפיר אמר בהאי „אם ראה תראה" — שלא נראת לו דרשת ר"י — דברה תורה כלב"א (והלשון תורה שפיר עולה גם על נו"כ וכמו שהאריך בזה בס' תורת הנביאים להגאון מהר"ץ חיות ועי' בחי' הרש"ש (סוטה כה) ועוד).

ולפמש"כ למעלה נסתר חדושו של הרב הגזי (פ"ב סי' ה) שהחליט דהחובה להכניס עצמו בחיוב מצוה הוא רק מדרבנן, מתוך מה שהוקשה לו „מרב יוסף — שמובא בהריטב"א (מגילה) [וכ"ה בר"ן (קדושין לא)] מהאגדה — דסימא את עצמו כדי שלא להסתכל על דבר האסור, איך הפקיע עצמו מהמצוות כיון שנסתפק אם הלכה כר"י, ותירץ שכיון שאיסור ההפקעה אינה אלא מדרבנן ובמש"כ באור זרוע. וסומא חייב מדרבנן אף לר"י וכמ"ש בתוס' (מגילה כד) לכן לא אסרו רבנן הפקעה מהיובן כיון שנשאר בחיובן מדרבנן דלדידהו נקרא גם הסומא חייב במצות, ויש לנו דמיון לזה בהר"ן (פסחים בפ' כ"ם) דחמץ לא נקרא דבר שיש לו מתירין אחר הפסח לר"ש, דס"ל דחמץ אחר הפסח אסור מדרבנן משום קנסא, דמאחר שכל האיסור שרש"י"ם לא בטל אינו אלא מדרבנן לא תפילו חכמים איסור זה על דבר שישאר באיסורו מדרבנן כו' עכ"ל.

והנה לבד מש"כ דסומא חייב מדרבנן, לאו לכ"ע הוא שהרי הרשב"א חולק ע"ז (בחי' לב"ק פ"ז) וכן מוכח מדברי התוס' (קדושין לא.) ד"ה דלא מפקידנא כו' [ועי' בזה בנו"ב (מ"ת או"ח קיג) וע"ש שהק' בקושית הרשב"א על התוס' (בב"ק ובמגילה) מד"ע].

גם מש"כ מהר"ן, כל הראשונים חולקים עליו בזה, הרמב"ם (בפרט"ו מהמ"א) ס"ל דחמץ הוי דשיל"ם משום דפסק כר"ש ולא ס"ל האי סברא דהר"ן, וכן הרמב"ן במלחמות, וכ"ה דעת כל הראשונים שהביא שם והר"ן בעצמו לא כתב סברא זו אלא בלשון „וקרוב הדבר כו' ואפשר כו'" והוא בעצמו כתב (נע"ז עד) דאנן דקיי"ל כר"ש הוי חמץ דשיל"ם ע"ש. וש"מ שחזר מהאי סברא, אף אמנם י"ל שחזר ביה רק מזה דס"ל דכיון שר"ש התיר תערובות הוי דשיל"ם וא"צ שהדבר בעצמו יותר, כמו שכ' בתחלה (בפסחים שם) אבל אה"נ שמצד החמץ בעצמו אינו צריך להיות דשיל"ם כיון שנשאר באיסור דרבנן, וי"ל שזהו סברת כל הראשונים דס"ל דחמץ הוי דשיל"ם. אך מפשטות לשון הר"ן (שם בפסחים) לא משמע כן. שהסברא הראשונה (דצריך שהדבר בעצמו יהי' מותר)

(מגילה כז: ובפסחים ה:), תמהני שלא הביא דברי הרי"ף ז"ל בסוכה (פרק לולב הגזול) לענין אגד לולב שכתב "דהשתא דקי"ל לולב אינו צריך אגד אי לא אתנחי' בהושענא מעיו"ט, מנח ליה ביו"ט ושפיר דמי, והוי אגיד ליה, לא אגידי לידה".

כתב בפשיטות, והסברא השניה (דמשום שנשאר באיסור דרבנן) כתב בלשון ספק ע"ש, ונראה שמשום זה לא הביאו הפוסקים האי סברא דהר"ן, ועיי' בהגר"א (ביו"ד סי' קנ) שהק' מר' יוחנן דס"ל כר"ש בלאחר זמנו, ומ"מ ס"ל דכזמנו בב"ש ולא הוי דשילי"מ, [וכן תקי' הרמב"ן במלחמות ע"ש] וכ' דצ"ל דר"י ורבא פליגי בהא אם זה מקרי דשיל"מ (כונתו משום שמתקלקל או משום שחוזר ונאסר, ע"ש בשו"ע שמזכיר סברות אלו) ואנן קיי"ל כרבא כו'. ע"ש שהאריך בזה, ולפ"ד הר"ן (נפסחים) ניחא בפשיטות שאף שס"ל לר"י כר"ש מ"מ ליה דשילי"מ, אך אם גם נאמר שבסברא זו פליגי ר"י ורבא, ושנם לזה כיון הגר"א ז"ל, מ"מ הרי כי שאנן קיי"ל כרבא.

אולם לבד זה, אף לד' הר"ן אין תרוצו עולה יפה דאין הנדון דומה לראית כלל דהתם יש סברא לומר דכיון דכל מה שדשילי"מ לא בטל אינו אלא חומרא מדרבנן, ומטעם "דעד שאתה אוכלו באיסור תאכלנו בהיתר", וכמש"כ רש"י (נריש ביצה), וכאן כיון שלא ירויח כלל בהמתנתו, שלא יוכל לאכל בהיתר, דאיסורא רבוץ עליה, ל"ה דבר שיל"מ, ומכ"ש שהר"ן לשיטתו בטעם דדשילי"מ (נדרים נג) שהוא מצד טב"מ שאחד כהזק את השני. כאן כיון שעל אחת יש אסור דרבנן הוי כחלוקין באסור והיתר וכמין בשא"מ, ועד-כאן לא נמו רבנן משום חומרא לד' ר"י אלא משום שהאיסור אינו חלוק לגמרי מן ההיתר שלבסוף יותר גם הוא לגמרי כמוהו, וכמו שבאר שם הר"ן, משא"כ היכא שנשאר באיסור.

אבל הכא כל עיקר האיסור מדרבנן, הוא שלא להפקיע עצמו מחויבים דאורייתא והרי עבר על עיקר האיסור שהפקיע א"ע מחיובים מן התורה, ואיך יעלה על הדעת שלא אסרו רבנן בזה אם זהו נגד עיקר כונת איסורם והדק"ל.

ומש"כ שם הרב הנז' להקשות מצדקה "שנכפל הלשון ומחויב לחזור אחריה לקיימה מן התורה עפי"ד רש"י (בחולין סס) הנ"ל וכדאיתא בגמ' "פתוח לעניי עירך תפתח לעניי עיר אחרת", ר"ל שאם אין לו עניים בעירו מחויב לחזור אחר עניי עיר אחרת, דאי ניכא שכונת הגמ' הוא לרבות עניי עיר אחרת כשיבואו לפניך, ל"ל קרא יתירה דמהיכא תיתי לפטור מליתן להם, וכי לאו בכלל אחיך הם, אלא ודאי כו' ואיך הפקיע עצמו ר"י מזה כו'" ע"כ, דבר זה לא ניתן להאמר שיהא מחויב לחזור אחרי עניים בעיר אחרת, ואף שמחויב לתכנים עצמו למצוה, מ"מ ודאי שיש שיעור וגבול לטרחתו וכמ"ש לעיל (גבי פריקה וטעינה), ואף שבשלוח הקן, אמרו יכול יחזור בהרים כו' י"ל משום שסתם קן מצוי בהרים ואה"נ שלא היה מחויב לחזור אחר כמה הרים, ומשום זה אמנם כ בת"ח שם דע"כ הוא אסמכתא בעלמא, דלא יתכן לומר שיהא מחויב לחזור בהרים לקיים המצוה ע"ש באורך, ואף אנן נאמר לד' רש"י שאם לאו האי "כי יקראי' הייתי מחייבו לחזור אחר המצוה ולא רק שיהי' במקרה, מ"מ לחזור בהרים אינו אלא אסמכתא וגוזמא.

ומש"כ דאל"כ מה"כא תיתי לומר שלא נפרנסם, י"ל שהס"ד ס"ל דכיון דכתיב בק"א באחד שעריך, אינו מחויב לפרנס אלא לעניי עירו. ולמסקנא למדו מזה להקדומי, או יותר נכון שהייתי אומר שיהי' אצלו עד שיהיו עניים בעירו ולא יתן לעניי עיר אח"ת אף שבאו אליו לבקשו, ולא גרע ממש"א (במגילה כז.) "בני העיר שהלכו לעיר אחרת ופסקו עליהם צדקה נותנין וכשהן באים מביאים אותה עמהם ומפרנסים בה עניי עירן" ע"ש. אף שגם שם ישנם עניי המקום, קמ"ל דשאני הכא כיון שאין עתה עניים במקומו עליו לתן לכי שיבא לבקש, או שקמ"ל דאם הוא בעיר

אחרת

ליה אלא כאגודה של ירק כו' אי"נ דעניב להו מענב", וכתב שם הר"ן ז"ל דפירשו אילו היה צריך אגד הוי מיתסר משום מלאכה כיון דבלא"ה לא מתכשר

אחרת שמחויב לפרנס עניי אותה העיר, וכמו שאמרו שם „ויחיד שהלך לעיר אחרת ופסקו עליו צדקה תנתן לעניי אותה העיר", ולא יוכל לקחת עמו בשעה שהולך משם, וגם ברבים כ"ז שהם באותה העיר עליהם לתן לעניי אותה העיר ע"ש.

אבל זה ברור שאינו מחויב להטריח כ"כ לילך אחר עניי עיר אחרת וכמ"ש הרמב"ם (בפ"ח מה' מתנות עניים) „אם אין שם עניים מפריש ומניח עד שימצאו עניים" ע"ש, ולא מצינו שמחויב לחזור אחרי עניים אלא לאחר שלש רגלים וכמש"כ בתוס' (ר"ה ד' ד"ה לדקות) ובשום כל תאחר, וגם ע"ז חולק הר"ן וכ' „דבליכא עניים אינו מחויב לאהדורי אלא מפריש ומניח עד שיבואו עניים" עכ"ל, וכמש"כ הרמב"ם הנ"ל, וכ"ה בשו"ע (סי' רנז) ועי' בש"ך שם.

ומש"כ לתרץ עפ"י משי"כ הר"ן (בחי' לסנהדרין) דגם ב"נ מצווה על מצות צדקה, והמפרשים כ' דסומא לא גרע מב"נ וממילא לא הפקיע עצמו ממצוה זו, י"ל חדא שעכ"פ תשאר קושיתו אליבא דהרמב"ם דנראה שס"ל דלא כהר"ן שכ' (בה' מלכים פ"י ה"י) „ב"נ שרוצה לקיים שאר מצות (בתור אינו מצווה) כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשות כהלכתה כו' נתן צדקה מקבלים ממנו כו'" ע"ש.

ויש להביא ראיה לד' הרמב"ם מהא דאיתא בגמ' (פסחים מט :) „ולך תהיה צדקה מכאן שב"ח קונה משכון שאם אינו קונה צדקה מנ"ל", וכ"ז ישראל בישראל אבל ישראל בנכרי פלוגתא היא שלת"ק אינו קונה משום שאינו מחויב בצדקה לעכו"ם וכפרש"י, ולפ"ז המעם דעכו"ם בישראל אינו קונה, י"ל ג"כ משום האי טעמא שאינו מחויב בצדקה וע"כ לא נאמר המקרא עליו, דאי מחויב בצדקה ע"כ איירי המקרא גם בו ויקנה משכנו של ישראל. דאם אינו קונה צדקה מנין.

אמנם התוס' (קדושין ח: ד"ה לדקה) הק' „ואי"ת איכא צדקה מטת שיחזור לו לשכב עליו, ותי' דדיק מדכתיב ושכב בשמלתו וברכך ואם אינו קונה א"כ כשמברכו העני הוי ליה רבית דברים, ויש מפר' דלא מקרי צדקה אלא הנותן משלו כמו צדק משלך ותן לו" ע"כ.

נמצא שלהתרוץ הראשון י"ל שאמנם אינו קונה משכון ואף שמחויב בצדקה, וצדקה קרי ליה מה שמחזיר ליה לשכב עליו ומה שמברכו אין כאן רבית דאין רבית בנכרי. אבל לפי התירוץ השני ע"כ אם מחויב בצדקה היה קונה משכון.

[ואין להביא ראיה לד' גם ממה שאמרו בגמ' (ב"ב ד') „שאני עבדא דחייב במצות" משא"כ נבוכדנצר שא"ח, הרי נתבאר שעכו"ם אינו מצו"ע על צדקה, דשם הבאור שמפני שהייב במצות דעלמא הוא מצווה להחיותו כמבואר ברמב"ם (פ"ט מה' עבדים ה"ו) שעבד כנעני מצוה להחיותו ובכלל אחיך הוא דגמרינן לה לה מאשה, ועי' בחו"ד (ה' רכ"ח) שכ' דלעבד כנעני אסור להלוות ברבית מהאי טעמא. וכיון שמצוה להחיותו מצוה גם להשיאו עצה טובה, עצה שעי"י יחית משא"כ עכו"ם, והאב"ע ס"ל דכיון שהיה עבד וש"צ אין מצוה להחיותו וכן פסק הרמב"ם].

ועוד אפ"ל דלא עדיף צדקה מרבית שלא הוזהרו ב"נ לקח מחברו משום שאינו מצווה להחיותו לתרוץ השני בתוס' (ב"מ עא) ד"ה תשיך, ואף לתרוץ הראשון שם שמצווים ב"נ על הרבית. טעמא אחרינא אית ביה וכמש"כ בתוס' שם „דכי היכי דילפינן גזל מכ"ש עץ הגן ולא גזל היה ולא רבית" ע"ש.

והיה נ"אה לומר שס"ל להר"ן כתרוץ הראשון של התוס' דב"נ מצוה על רבית אבל לא מטעמא דהתוס' אלא משום שמצוות להחיות לחברו, וה"ה צדקה שמחויב מטעם זה, ולפ"ז נאמר שאינו מחויב אלא לב"נ חברו אבל לא לישראל, ואף שבכל

הדברים

מתכשר ע"ש, הרי לענין קשר עצמו דגם בעניבה כיון דבלא זה לא מתכשר חשוב קשר.

ונראה

הדברים ודאי שגם לישראל חייב [ועי' ברמב"ן על התורה (פרי ויש"לח) דס"ל דבכלל דינין נכללו כל מה שבין אדם לחבירו וה"ת דיני מלוה ולוה ושכר שכיר ועושק כו', ומשו"ה נתחייבו אנשי שכם], מ"מ י"ל, דהרי כ' בתוס' דאפ"ל גבי רבית שאע"ג שנזהרו על הריבית זה מזה, ש"י ליה לעכו"ם להלוות לישראל בריבית כו' ע"ש. ואף אם נאמר שהטעם הוא משום דכי גבי רבית „אחיך" א"כ ה"ה צדקה דכ' „אחיך", ולפ"ז י"ל שגם דברי הרמב"ם אזלי על צדקה דעכו"ם לישראל שע"ז אינו מצו"ע.

ולפ"ז נסתר מש"כ הרב הנז' שם „להביא ראיה מכרעת לד' הר"ן מהתלמוד ערוך (בסוטה כא) שאמרו זכות תולה י"ב חדש, היינו דוקא במצווה ועושה אבל אם אינו מצו"ע אינו תולה. דאמרינן שם אלימא זכות תורה הא אינה מצו"ע, ואיתא שם שדניאל אמר לנבוכדנצר וחטאך בצדקה פרוק, דזכות הצדקה יתלה לו ויגן עליו. נשמע מזה שנבוכדנצר שהיה נכרי היה מצווה על מצות צדקה", ע"כ.

ולפמש"כ דלא ס"ל להר"ן אלא בנכרי לחבירו אבל לא לישראל וא"כ אין ראיה מנבוכדנצר שפרנס את ישראל שזאת היתה עיקר כונת דניאל בעצתו וכמש"כ רש"י שם. ולפי דבריו יקשה מכאן על הרמב"ם, ולפ"ד גם על הר"ן, אבל באמת אין מקום לדבריו בלא"ה, חדא מה שהליט שרק כצו"ע תולין, אינו כן שהרי דרבינא אמר שם לבסוף. „לעולם זכות תורה ואע"ג דלא מפקדא. באגרא דמקרין ומתנויין בנייהו כו'" ע"ש, הרי שס"ל דאף אינו מצו"ע תולין, וכן כ' הרמב"ם בפרוש (בפ"ג מה' סוטה ס"כ) „אם יש לה זכות ת"ת ואע"פ שאינה מצווה על ת"ת הרי זה תולה לה כו' אחר שנה או ב' או ג' כו'" ע"ש.

ואי"ל שכאן ניחא מפני ששם מוקים ר"י לעולם בזכות מצות ומשום דבעינן דוקא מצו"ע וא"כ תירוץ הרב הנז' שי' עולה יפה שהרי אליבא דר"י איירי וי"ל שכשסימא א"ע הכי ס"ל. (וידע מממרא דר' ישמעאל וראיתו מנבוכדנצר דב"נ מצווה על צדקה, ולי"ד המפי הנ"ל גם סובא כן) ומשו"ה לא הפקיע עצמו ממצוה זו.

אי"ל כן משום דכיון שכל עיקר טעם הס"ד של הגמ' דרק מצו"ע מגין, הוא כמש"כ רש"י שם „דאינה מצווה אין שכרה כ"כ גדול שתגן" ע"ש, וכ"ז הוא לפי מסקנת הגמ' כר"ח דגדול המצוות מאינו מצווה, אבל לפי הס"ד של ר"י הרי אינו מצוות גדול יותר „דלא מפקידנא ועבדינא ואית ליה אגרא מפי", ודאי שלפי סברתו זו כ"ש שאינו מצווה תולין.

ולולי פרש"י היה אפ"ל בכונת הגמ' שתקי' והא אינה מצו"ע, לומר שכיון אינה מצו"ע אינה רגילה לעשות (והמשנה בסתם נשים מיירי) וע"ז תי' שמיירי בזכות מצות שמצווה והיא עושה, ורבינא משיב שאמנם בזכות תורה, ואף שאין היא רגילה ללמוד אבל הרי היא רגילה להטריח בשביל למוד בניה ובעלה, ולא פליג רבינא בעיקר הדין על הא דלעיל, ולכ"ע תולין אף באינה מצווה, וניחא לפ"ז מה שפסק הרמב"ם כרבינא אף שר"י ורבא לא ס"ל כוותי' וכן סתמא דגמ' שתקי' והא אינה מצווה, וגם ניחא שלא פירש הרמב"ם דדוקא אם נטרה לבעלה שהלך ללמוד או טרחה להוליך בניה לבית המדרש וכדברי רבינא, דהרי אפ"ל שסברת רבינא הוא דאף שהיא אינה מצווה, מ"מ כיון שהיא מקבלת חלק משכרם שהוא שכר מצו"ע הוי שכרה גדול עד כדי להגן, וזהו שאמר „מי לא פלגאן בהדייהו", אבל לפ"ד ניחא שלא תפס רבינא אלא מה שהיא רגילה ומשו"ה ה"ה אם היא בעצמה עוסקת בתורה

ג"ב

ונראה דזהו גם להחולקים על רש"י ז"ל, דהתם האכילה לבהמה אינה מלאכה רק משום האחשבי' בעינן למיחשב אותה למלאכה משא"כ בגונא דידן דדמי להא (בסוכה ז) דמנו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה דהיינו כיון

דשם.

ג"כ מגינה עליה, ואף לפרש"י י"ל שהגמ' הק' דאבצו"ע אינו מגין כ"כ (ג' שנים) וכמש"ש „מי מגינא כולי האי" וע"ש ברש"י אבל על שנה מגין לכ"ע, ולמסקנה נקטו דזכות תורה כגין הרבה אף באמצו"ע (וזהו שאמר „מי לא פלגאן בהדיידו' בשכר תורה) וניחא לכ"ע ומעתה אין שום מקום לד' של הרב חנ"ז שי' בכל אופן.

ובלא"ה עיקר ראיתו מנבוכדנצר אינה ראיה, לי"מ אליבא דהירושלמי שרחי „נאמר כל אותן י"ב חדש היה עסוק במצות [צדקה]" ולא שייך להא דתולין, ואמנם כפי המבואר בשי"ר (פ ל) כן היה, וכמש"כ רש"י כאן שהיה מקבץ בכל יום עניי ישראל ומפרנסן, וזאת היתה כל כונת דניאל בעצתו ע"ש. ואף אם נאמר שהשים שלנו חולק ע"ז וס"ל שלא זן אלא באותה שעה וכמש"כ המפ' בזה, [ומפרש"י הנ"ל צ"ע, ולד' הירושלמי והמי"ר צ"ע למה נענש דניאל (עי' ב"ב ד) דכמו שאמרו שם „שאני בהמ"ק דאי לא מלכא לא מתבני" ה"ה פרנסת ישראל שהוא בודאי עדיף מבנין ביהמ"ק (ועי' רמ"י דב"ב ה) ואולי ס"ל לרידהו דלא נענש בשביל זה, ועי' בתוס' (סוטה כ: ד"ה זכות) גרסתם בירוש', ואפ"ל שבזה פליגי תרי האב"ע (ב: ב"ב) האב"ע קמא ס"ל כהמ"ר שזן כל י"ב חדש, והשני ס"ל כסוגית הגמ דסיפה ועי'] מ"מ אין ראיה שהרי אמרו שם אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר מנבוכדנצר כו' והק' אמאי אין ראיה לדבר, ות' דילמא שאני עכו"ם דלא מפקיד דינא עלייהו, ואין ממהרין כן השמים לפקוד עונותם עליהם בעוה"ז אבל מישראל ממהרין כו' ע"ש ברש"י. ולפי"ז כיון שעכו"ם שאני י"ל שאף אם בישראל אין תולין אלא במצו"ע, מ"מ בעכו"ם ממתינים ליה עד י"ב חדש אף באינו מצווה.

ומה שלא הק' כן בגמ' בתחלה. (לבד מה שי"ל שנדין לא אסיק אדעתי דגמ' דצריך דוקא מצו"ע, או כיון שאמר רק זכר לדבר אין להקשות) משום דא"כ כ"ש הוא שלישראל המצו"ע תולין י"ב חדש לכה"פ ושפיר קאמ' ר"י, וקושית הגמ' אח"כ הוא לחסך מאי אין ראיה שראית גדולה היא, מה עכו"ם שאינו מצוות כך, כ"ש בישראל ות' דשאני עכו"ם כו' ויתכן שבשביל השכר המועט דאינו מצווה בעכו"ם ממתינים יותר כבשל השכר המרובה דמצו"ע בישראל. והשתא לא תקשה מכאן על הרמב"ם ועל הר"ן.

ולפי שיטת האור זרוע (כפי הבנת הרב הנז') היה אפשר ליישב קושיתו (מר"י שסומא א"ע) אליבא דכ"ע בפשיטות, שכפי שבי' הרב הנז' מהרמב"א דלהכי סומא א"ע משום דלא מצי קיימי בנפשיה דלא לאסתכולי כו' על דבר אסור, וא"כ עבד רק אדרבנן במה שהפקיע א"ע מן המצוות, כדי שלא יעבור איסור חמור מדאורייתא, ובאופן כזה כותר וכמש"כ בתוס' (שבת ד') בשם הריב"א דקודם שנעשה האיסור התירו לו לעבור על איסור קל כדי שלא יבא לעבור על החמור [ועי' מ"ש בזה למעלה], ומכ"ש שלא היה רק ספק אצלו אם סומא פטור. ועוד י"ל דהרי ההפקעה אינה אלא פעם אחת וכדי שלא יעבור באסור כמה פעמים נדחה וכמשכ"ל, ובזה היה אפ"ל אפילו אם איסור ההפקעה היא מה"ת. וממילא אין להקשות גם מצדקה.

אך יש לדחות דכפי שמבורר בהריטב"א וכן בר"ן, סומא ר"י א"ע „משום דלא מצי לאוקמי אנפשי' שלא להסתכל חוץ כדיא שלו" וזה אינו אלה ממדת חסידות, וכדמנוחו בין עשרה מילי דחסידותא דרב כמו שמובא בתשובת הגאונים

סיי

דשם דופן עלה חשוב דופן לכל דבר וה״נ בענין קשר וקשר כזה חשוב קשר מנו דהוי קשר לזה הוי נ״כ קשר לשבת, וצריך להאריך בזה ואכ״מ:

המצפה לישועת ה׳ על עמו ונחלתו

הצעיר **יעקב משה** בלאאמו״ר מוהר״ז זצ״ל

חרל״פ

(רב דשכונת „שערי חסד" והסביבה פעה״ק ת״ו).

(סי׳ קע״ח) ,, ושם מסיים שר׳ יוסף ור׳ ששת נהגו כן אחריו ולא יכלו לעמוד בה עד שסימו את עיניהם (וצ״ש ב״אי׳ הים׳ שהעיר דכן הוא במנחות (ת׳) לפרוש השני של רש״י ע״ש, אך ראיתי ברש״י (נזה כ״ד) מביא פרוש זה וסותר אותו) [ובין אם נאמר שטעם ההקפדה הוא משום עצם הראיה שלא להסתכל חוץ מד א, ואפי׳ אם נאמר שהוא כדי שלא יבא לידי הסתכלות אסורה, מ״מ אינה אלא מצד מדת חסידות כמבואר]. אולם על צדקה י״ל בלא״ה שהיה עני באותה שעה ולפ״ד הש״ך (ביו״ד סי׳ רמ״ח) דאם אין על פרנסתו פטור מצדקה לגמרי אפי׳ משלישית השקל לשנה ע״ש, ועי׳ בשו״ע (שם סי׳ רנ״א סעיף ג׳) וכיון שבאותה שעה היה פטור אין זו הפקעה, וכן נראה מדברי הגמ׳ שהיה זמן שר׳ יוסף היה עני, שאמרו (במ״ק כ״ז) רבה ור׳ יוסף מחלפי סעודתייהו להדדי, ואמרו (במגילה ז׳) דאביי בר אבין ור״ח ב״ר אבין הוו מחלפי סעודתייהו משום עוני ע״ש, ועי׳ ברמב״ם ובשו״ע, [והרמב״ם השמיט דין זה דמיק (בהי׳ אבל) משום שסמך על הא דכ׳ בה׳ מגילה (בפ״ב הט״ו) ע״ש].

אולם הט״ז (באו״ח סי׳ תרצ״ד ס״ק א׳) וכן הב״ח חולקים על הש״ך בזה, וס״ל שגם עני המתפרנס מן הצדקה ואין לו חייב במצות צדקה, וצי׳ בנ״צ שם שהאריך דלא כהש״ך, ועי׳ בד׳ הרמב״ם (בפ״ז מה׳ מתנות עניים ה״ה) שכ׳ „ולעולם לא ימנע עצמו משלישית השקל לשנה וכל הנותן פחות מזה לא קיים מצות ואפי׳ עני המתפרנס מן הצדקה חייב לתן צדקה לאחר" משמע שלעולם חייב אפי׳ אין לו כדי פרנסתו מן הצדקה, ספני שהבין בד׳ הגמ׳ (בגיטין ו׳) שאמרו אפי׳ עני המתפרנס כו׳ בכל אופן, וע״ש בגמ׳ שרב יוסף בעצמו סיים לדברי מר זוטרא שאמר אפי׳ עני כו׳ לא אענך עוד חנא רב יוסף שוב אין כראין לו סימני עניות ע״ש.

ועי׳ בר״ן (נדרים ו: ד״ה יש יד לצדקה) שמביא מרבותיו שפרשו על הא שאמרו את״ל יש יד לפאה לצדקה מאי, פי׳ משום דפאה חמירא דבע״כ חייבה רחמנא בעיקר פאה משא״כ בצדקה, וכ׳ הוא ע״ז דלא נראה לו שגם בעיקר צדקה מחייב בע״כ כו׳ ע״ש, ואפ״ל שבזה פליגי, דרבותיו ס״ל כהש״ך ומשו״ה ע״כ ליד צדקה לפאה דאף שחיובא הוא על השדה מ״מ עיקר החיוב הוא עליו לתן כאותה שדה אף אם אין לו במה להתפרנס „שאפי׳ עני שבישראל מוציאים מידוי (חולין קל״ה), משא״כ צדקה שאם אין לו כדי פרנסתו פטור מעיקר צדקה, והר״ן חולק ע״ז וס״ל דגם בצדקה בעקרה חייב בכ״ג וממילא לא מצינו שום חומרא גבי פאה יותר מצדקה, (ויפה תי׳ת הרב הגזי׳ לד׳ הר״ן).

אך אף לד׳ הש״ך יש לדחות דאף שאין לו עכשו מ״מ בר חיובא הוי גם על מצוה זו אלא שאין לו במה לקיים, ודומה לשאר מצות שאסור להפקיע עצמו מהם ולעשות עצמו אינו בר חיוב אף קודם שבאו לידו.

ובלא״ה תנה הרב הנזי׳ לא הקי׳ אלא מצדקה אבל הא תינח צדקה שאר מצות שנכללו בזוויים מאי [וגם מה שסמך עצמו על הא״ז כ״כ לעיל שאינו.

ועוד

ג.

הערות מעטות להספר היקר „חבש פאר" מאת רבנו הגאב"ד שליט"א ואף שבעיקר הדבר שעליו דן הספר הזה אין מקום לויכוחים „מבואר הדבר כאחד מעקרי תוה"ק כדבריו „בהודעתו לרבים" סוף הקונטרס, אבל בדקדוקי ההלכות נתן רבנו מקום להחוכח כאשר יאמר בעצמו (שם) „שבדקדוקי הלכות לא בא אלא כדי למשוך עליו ההתעוררות" ובאתי גם אנכי להעיר הערות אחרות.

פרק ד.

כתב שם רבנו שליט"א „אם אחרי הניחו התפלין שלא במקומן הזכירוהו לתקן צריך לברך עוד הפעם כדין שח בין תפלה לתפלה כו'.

לא ידעתי מה ענין שח לכאן, הלא פסקינן כי שתיקה לא הוי הפסק, ובדיעבד אף אם שתק הרבה זמן א"צ לחזור ולברך יעי' מג"א (סי' רו) וח"א וג"א(כלל ה') גם פעולת התקון ליה הפסק כי מלאכה אינה הפסק בדיעבד רק שיחה והיסח הדעת ושינוי מקום הוי הפסק.

ומש"ש עוד, „ואעפ"י שמנהגנו (כהשל"ה) שלא לברך בנשמטו ממקומן היינו כשהניחן בתחלה כראוי כו'", אם מדובר כאן מענין הפסק קשה מהא דקימ"ל בנפסק הקשר, אם אחרי שהניח התפלין כראוי נפסק צריך לחזור ולברך מפני שהיתה תחלה על מה לחול הברכה משא"כ בנפסק קודם שנעשה המצוה כתקונה שא"צ לחזור ולברך, ועשית הקשר אינה הפסק (או"ח סי' כה ומג"א כג) והאריכו בזה האחרונים.

אבל

ועוד דהרי מפקיע א"ע גם ממה שמוטל עליו בשעת מעשה [כמו תורה למ"ד דחיובת בכל רגע עי' בגמ' (מנחות לט) ועי' מש"כ הר"ן (נדרים ח), או יחוד ה' ואהבתו ועוד (כמבואר בהקדמת החנוך וגם במנ"ח כה, תיז, תית וכ"מ) שכ"ז חייב בהתמדה ולא נפסק חיובן אפי' רגע ע"ש, וכ"ז הוא רק לישראל דאפי' מ"ע דאחדות ה' ג"כ אינה אלא לישראל ולא לב"נ כמבואר שם ע"ש].

וע"כ נל"ד שהקושיא מעיקרא ליתא וניחא אליבא דכ"ע, שהרי מתחלה כשסימא א"ע היה ס"ל דאינו מצוות גדול ממצווה הן בשכר והן במירגת וכמו שמיכח בגמ' שם, [וכמש"כ רש"י (בסוטה שם) דאינה מצוות שאין שכרה גדול אין תולין בזכ"תה ע"ש], והרי לא הפקיע עצמו מחיוב כדי שלא לקיים, אלא כדי לקיים במדרגה יותר גדולה „דלא מפקדינא ועבדינא מצות", או משום שכל האיסור שלא להפקיע והחובה להכניס א"ע לחיוב, הוא רק אחרי המסקנא כר"ח דגדול המצווה מאינו מצווה ומחויבים להשתדל להגדיל החיוב, ולפיכך כששמע להא דר"ח דגדול המצווה אמר מאן דא"ל אין הלכה כר"י כו' דאי הלכה כר"י נמצא שלבד מה שהוא עתה כאינו מצווה אלא גם שעבר על אסור ההפקעה שהפקיע א"ע בידים מכל המצוות.

ולפ"ז הדרינן לכללא דאמנם להפקיע עצמו מחיוב אסור מן התורה, וע"כ"פ יש כמה מצות (אלו שנכפלו צוויים כד' רש"י והר"ן או כמשכ"ל בחובת חנוך כו')

שתחובה

אבל כל ענין ההפסק אינו נוגע לנ״ד, אלא אם בשעה שהניח התפלין של ראש היתה דעתו להניח על המצח (וכמו שמחלק שם רבנו אח״כ בין זה שנתכוין לכתחלה להניח על המצח לבין זה שלא דקדק כלל) פשוט הוא שצריך לחזור ולברך לא מטעם הפסק כ״א מטעם שלא היתה דעתו על המציה, ולא חלה הברכה, דומה למברך ברכת חנוכה כשהנר מונח שלא במקום מצוה וכי׳ הפר״ח (בסי׳ תרעה) גם בהניחה למעלה מכי׳ אמה שצריך לחזור ולברך, ומה שמספיל להפר״מ״ג בזה (עי׳ הבל הכרכס סק״ז) הוא מטעם שי״א דבבית שרי בדיעבד, [ומה שמפלפלים האחרונים בענין הברכה כשהניחה במקום שכבתה הרוח הוא ג״כ מפני שאפשר שידלק מעט] וכ״ה עד״ז כשברך בסוכה בעת שהיתה פסולה או על טלית שאינה מצויצת כהלכתה.

ומה שמספקק רבנו לפמש״כ הפר״מ״ג שאפילו הראוהו פ׳ אחרת כר א״כ ה״נ י״ל שטועה וסיבר שהנחה זו ראויי כו׳ אלא שיש לחלק דגבי קה״ת יודע שהחובה היא קריאת היום בפ׳ כו״.

חלוק זה נזכר שם בפר״מ״ג במש״ש כשהראו לו פרשה אחרת וטעה בחובת היום וסבר שזוהי חובת היום (כגון בחנוכה חשב שצריך לקרא מר״ח ולא היתה דעתו כלל על חובת היום) י״א שחוזר ומברך משא״כ בטעות כגון שסבר שכאן כתובה פרשת היום שדעתו היתה על חובת היום שא״צ לחזור ולברך.

וזה

שהחובה הוא מן התורה להכניס עצמו לחיובם. ואי״כ הדק״ל שאם ימות יפטור מכל המצוות, ודאי שמחויב להשתדל שיחיה כדי שיקיימם.

ועוד שכיון שהחיים מצד עצבם מצוה ועיקר רצון ד׳, „וחי בהם״, נמצא שהוא עושה פעולה רק כדי להמשיך את קיום המצוה שהוא מקיים עתה וזה עדיף מתכנסת למצוה שאיננו מקיים עתה וכמש״ל גביה ישיבת אר״י. [ומש״ש מתחלה עי׳ מש״כ השטמ״ק (ערכין ג) מהרא״ש, ואף שצ״ע ע״ד מהספרי שח״ש וגם שי״ל מ״מ יותר. מרווח לומר כש״ש אח״כ] ולפ״ז ודאי שאין זה חדוש רק גבי שבת אלא ה״ה לכל המצות שבתורה.

ועוד דלכאורה א״ל דמש״א „כדי שישמור שבתות הרבה״ אין הכונה מצד שיקיים יותר משיחלל (דלא אברה תורה רק „לעשות את השבת״, שבת אחת) אלא שהבאור הוא שמזה שאמרה תורה חלל שבת אחת כדי לעשות את השבת — שבת אחרת שי״מ שעיקר הכונה הוא שמותר לחלל שבת כדי שיחיה שזהו עיקר רצון ד׳, וממילא גם בשאר מצות שייך לומר כן ואין הבדל בין קו״ע לשוא״ת, ואולי גם בחיי שעה, ויתורץ קושית הכפ״ת.

ואף אם נאמר שלמ״ד כדי שישמור כו׳ הוא דוקא מ״מ הרי לפי המעם שאמרו בגמ׳ (יומא פה:) דילפינן פ״נ שדוחה שבת מ„וחי בהם כו״ ע״כ על כל המצות שבתורה נאמרה (לבר מג׳) וכמבוא׳ בכ״ם, ואמרו שם „לכולהו אית להו פרכא לבר מושמואל (שדרש וחי בהם כו׳) הרי שזאת היא המסקנא של הגמ׳, וממילא ניחא בזה גם קושית הכפ״ת דמה שמחללין על חיי שעה הוא לפי המסקנא, וקם דינא דלאו דוקא שבת אמרו.

איברא שמדברי האוה״ח אשר על התורה (פ׳ כי תשא) מוכח כדי הגאון הנז׳ שליט״א, שכ׳ על הפסוק ושמרו בנ״י וגו׳ „אי׳ עז״ה אימתי אמרתי לך לשמור איש ישראל אפי׳ בערך כבוד שבת דוקא לעשות, פי׳ באדם שישנו בגדר עמוד לעשות, אבל מי שודאי לא יקום ולא יג״ע לשבת לשומרו הגם שרפואות אלו יועילו

לשעות

וזה כבר שעוררתי שיש רבים מההמון הפשוט הטועים בנטילת אתרוג בחשבם שצריכים מצד המצוה לטלו ראשונה כשהוא מהופך אם ברך על האתרוג כשהוא מהופך בחשבו שיצא בזה והגיהו מידו והזכירוהו אח״כ, פשוט הדבר שצריך לחזור ולברך, אולם הטועים שהמצוה היא לטלו בשני אופנים בפשטתו למטה ובפשטתו למעלה, ודאי עולה להם הברכה גם אם נזכר להפכו בדרך גדילתו אפילו אחר כדיד שעכ״פ היתה דעתו גם על אופן המצוה,

וגם לענינגו קשה המציאות מי שיחשוב שרק המצח הוא למצוה אלא שדומה שגם המצח הוא למצוה ויצא בברכתו שמתקן אח״כ :[*]

ויש

לשעות או לימים לא יחללו עליו שבת עכ״ל. ועי׳ בכנ״ח (ל״ה) שתמה עליו דמבואר מדבריו שאין מחללין על חיי שעה ובגמ׳ מפורש להפך ע״ש. ולפ״ד הגאון הנז׳ ניחא די״ל שאין כונת האוה״ח שלא יחללו על חיי שעה דכל אשר יחובר אל החיים יש בטחון וודאי שמחללין, אלא שכונתו לומר בטעם של התורה שגלתה לנו שהעיקר הוא בשביל שבת. ויהיה נ״מ לנדון דידן.

אך ע״ש במנ״ח שכ׳ לבסוף דאמנם אפשר שלמ״ד דיליף פ״נ דוחה שבת כושמרו כו׳ דדוקא כדי שישמור שבתות הרבה, אבל לא למ״ד דילפינן מוחי בהם כו׳ ע״ש, וי״ל בבאור דבריו שלפ״ד הגאון הנז׳ בטעם דחיי שעה משום דעדיין יש תקוה א״כ לא עדיף מספק פ״נ. שאמרו דכושמרו אין לדעת רק ודאי ולא ספק משא״כ מוחי בהם שידעינן גם ספק וספק ספיקא וכמש״כ בתוס׳ (יומא פה). והאוה״ח באר את הכתוב כפי מסקנת הגמ׳ „אשכחן ודאי ספק מנ״ל״. או שנאמר כפשוטו שלמ״ד דילפינן מושמרו כו׳ צריך דוקא שבת ולמ״ד מוחי בהם ילפינן אף חיי שעה, א״כ ה״ה בנדון דידן וכמ״ש לעיל שאנן דקיימינן במסקנא כשמואל א״כ אינו צריך דוקא שבת וה״ה שאפשר לחלל שבת בשביל שיקיים מצוות אחרות.

ומ״ש בענין מגו כו כבואר כ״ז היטב בס״ד בקו״א (סי׳ ט״ו) ומה שמחלק בין אכילה דבהמה לניד מבואר שם (בסי׳ ה׳), ובענין משי״כ מאגד לולב כו׳ כבואר שם (בסי׳ כ״ט) וע״ש (בסי׳ כ׳) בבאור ד׳ הרי״ף והר״ן ושיטתם בזה, ושם מה שהשיב לי בזה הגאון הנז׳ שליט״א מלואים לדבריו כאן :

---

[*]) כבר באר רבנו שליט״א די מבורר, ההבדל שבין זה היודע מקום התפלין אלא שלא דקדק בצמצום המקום, לבין זה שחושב שגם המצח כשר לתפלין, שבאופן הראשון מסתפק רבנו אם לאחכ״ד צ״ך לחזור ולברך, ובאופן השני צריך לחזור ולברך מטעם שבירך על דבר שאינו מצוה כלל ולא חלה הברכה. [ומ״מ תכ״ד לא יחזור כמבואר להלן]. ומה שהזכיר רבנו דין דהפסקה ומדמה לדין שח בין תפלה לתפלה, משום שגם בהפסקה עיקר הטעם הוא שאין הברכה יכולה לה״ל על התפלה השני׳ כיון שהפסיק, ועוד דעכ״פ לא גרע זה שלא ברך על מצוה כלל מזה שהפסיק.

ועוד משום די״ל שעיקר הטעם דהפסקה הוא משום שהסיח דעתו וה״ה הכא דמדין הסה״ד נגע בו. וכמו שנראה מדברי השל״ה שכ׳ הטעם דנשמטו בזה״ז דלא מנחינן אלא בשעת ק״ש ותפלה ואז אין היסח הדעת ע״ש, משמע דטעמו של השו״ע הוא משום הסה״ד, הן אמנם שהפסק דשיחה יותר חמור מסתם הסה״ד דהרי כ׳ בחי׳ רעק״א (גלו״ה סי׳ כו) שהפסק בדבור אף דבור אחד הוי הפסק וכבר כ״כ הפרמ״ג וכן הביא בשע״ת בשם הת״ש (סי׳ יט)

ע״ש

ושם עוד: מ"מ אם בתוך כדי דבור הזכירוהו לתקן כו', בענין זה שרק נגע בו רבנו נגיעה כל שהיא. רואה אני לנחוץ להאריך קצת, דהנה כאשר כ"ש רבנו, יש שני מיני עברינים, יש שלא שם לב לדקדוק הנחת תפלין, ויש שמקולקל בעקרו כגון שקשר התפלין יוצא מהיקף ראשו, או כגון שחושב את המצח למקום מצוה, ובשני האופנים האלה רואה אני בענייי שתוכד"ד לא מעלה ולא מוריד, באופן הראשון שמברך בסתם בין שתעלה על ראשו או על המצח אף אם מתקנה לאחר בכ"ד א"צ לחזור ולברך, דומה למי שהי' לפניו סל מלא פירות וברך ועלה בידו פרי אחר ונזכר ונטל הפרי הראוי לו שא"צ לברך (רק כשאחז בידו הפרי האחר בעת

ע"ש, ושעור כ"ד לכ"ע הוי הפסק, ובסתם הסה"ד הרי כ' בש"א (בסי' מ) שהשעור הוא מאת אמה. מ"מ גם בשיחה יש לדון גם משום הסה"ד [ויתכן נ"ב שהטעם הוא משום שכיון שהוציא מפיו הוי הפה"ד גמור, וחמור יותר] ועי' בתוס' (ברכות מ) ד"ה הבא מלח כו' צריך לברך משום דהוי הסה"ד והכי אמרינן (בפ"ג דמנחות) שח בין תפלין לתפלין צריך לברך ע"כ, וכ"כ הרא"ש בפסחים (פ"ק סי' יוד) ע"ש ועי' בתרשב"ם (פסחים קו:) שכ' דקדוש הוי הפסק בין נטילה לאכילה משום דהוי כהסה"ד וכ"ה בתוס' שם מר"ע גאון ע"ש. וכן נראה מד' הט"ז (בסי' כה סק"ו) ע"ש. וכיון שכן ודאי שבנד"ד באין התפלין על המקום הראוי דהוי הסה"ד גמור והוי הפסק.

ומ"ש הגאון הנז' שליט"א דשתיקה לא הוי הפסק כו'. חדא דלאו לכ"ע הוא שלד' הב"י הוי הפסק כמבואר במ"א (סי' כו. סק"ד), ואף לד' החולקים מ"מ הרי כ' הפרמ"ג שם דזה דוקא אם לא הסיח דעתו בינתים. (וכהפסק גדול כ' המ"א (בסי' ח) שהוא בכלל הסה"ד ולכ"ע חוזר ומברך. וע"ש בש"ת) וא"כ בנ"ד שודאי מסיח דעתו, ברור הוא שחוזר ומברך. [ובלא"ה הרי יכול להיות שבלי משים יפסיק גם בדבור].

ומש"כ שמלאכה אינה הפסק בדיעבד, משמע שכונתו דסתם מלאכה ל"ה הפסק, וצ"ע דודאי לא עדיף מלאכה משתיקה ובשעת שעוסק במלאכתו ודאי שמסיח דעתו וחוזר ומברך, ומש"כ בשומע (ס"ס קנ"ח) דאסור לעשות מלאכה בעת שמברך, וכ' האחרונים שבדיעבד לא יחזור, התם שאני שבשעה שעושה המלאכה מברך ואין כאן הסה"ד, ואינו אסור לכתחילה, אלא משום בזיון הברכה, וכמ"ש בט"ז שם, אבל אילו היה מסיח דעתו ודאי שהיה חוזר ומברך, אלא שכאן אינו צריך לזה, דש"ה שפעולת התקון הוי צורך המצוה וכמבואר בט"ז (סי' כה סקי"ב).

וכן משה"ק כנפסק הקשר כו', ל"ק דמפורש הוא בשו"ע שם שמיירי בלא הסיח דעתו ע"ש משא"כ בנ"ד, ובאופן הראשון גרע מנשמט שנשמט דבר רגיל הוא והיה דעתו גם ע"ז שאם ישמט יחזיר למקומו בלי ברכה וכמו שהזכיר רבנו וכ"ה בפרמ"ג [ויתורין בזה קי' הנ"א (כלל יג) ע"ש] משא"כ בנ"ד.

ומה שמדמה לדין אתרוג כו', ל"ד כלל ששם מחשבתו לעשות מצותו, שלא כראוי ואח"כ כראוי ג"כ, משא"כ כאן כיון שדעתו דגם המצח הוא מקום תפלין, הרי אין בדעתו להניח אח"כ גם למעלה, ואיך יחול הברכה. [ועוד יותר י"ל שכיון שחושב דגם המצח הוא מקום התפלין יראה לחדר דוקא להשפילו כדי שלא להגבית למעלה מחצי ראשו וכמו שמעה בזה כס' מחשבות בעצה. ועי' לעיל בהערה לתי' רבנו "כליל הפארת"].

גם מה שהחליט בהניחו מידו והזכירוהו אח"כ, שפשוט הדבר דצריך לחזור ולברך, ולא חלק בין תכ"ד לאחר כד"ד, לפי מה שיתבאר להלן יתכן

בעת שברך מחלוקת הפוסקים מובאה בב״י ובמג״א (רו סק״ח) ויעי׳ מג״א (ק״מ ד׳ וכסי׳ רס׳ ג׳) ובדגול מרבבה שם וביד אפרים) וכל מחלוקת שתי השיטות באו״ח (סי׳ קמ ג׳) בברך על התורה ואחר הברכה הזכירוהו שצריך לקרות פרשה אחרת אם צריך לחזור ולברך — תלוי רק בזה אם דעת המברך בסתמא היתה על כל פרשיות התורה המונחות לפניו או רק על הפרשה שהראו לו (יעי׳ ב״י ואחרונים) וכ״ה גם לענין הפרה וקריעה ש״בסתמ׳ מועיל אף לאח׳ כד״ד (נדרים פז), וה״נ בנד״ד כשברך סתם בכל מקום שתנוח התפלין שא״צ לחזור לברך אף אחר כד״ד.

ורבנו שליט״א הנהו כמסתפק שם בהא שמיחד את מקום התפלין על המצח אם לא נקרא זאת „מפרש״, לענ״ד אין ספק בדבר שמפרש נקרא רק אם המעשה של הקריעה והפרה עצמה מפורשה היתה בעת מעשה על דעת איש אחר, וכן בברכה אם ברך מפו״ש על דעת פרי אח״ת, אבל אם הקריעה והפרה והברכה היתה בסתמא מה שמהוה אח״כ אין זאת מפרש, לוא יברך למשל על סל מלא פירות בסתמא ואחר הברכה לוקח בידו פרי אחרת והניחה וחזר ולקח הפרי שברך עליה הזו נקראת מפ״ש שצריך לברך שניה? וכן ה״נ מה שהניח בטעות אחר הברכה על המצח אין זאת מפרש.

ואם באופן השני שהקשר מקולקל באופן שהתפלין הם על המצח או שחושב שצריך להניחן על המצח לענ״ד בכה״ג אף תוכד״ד צריך לחזור ולברך כיון שלכתחילה ברך על דבר שאינו מצוה, וכאילו ברך על מצות תפלין להניחן על השלחן, שהזכיר ש״ש לבטלה ואין לברכה זו תקנה כלל אף תוכד״ד. [ב]

והגה

יתכן דהוכד״ד אינו חוזר, גם מש״כ באופן חשני צע״ע, וזה ברור שלכתחלת אסור דלא גרע משתיקה ומב״ש יותר מכד״ד שלד׳ כמה פוסקים הוי הפסק אף בדיעבד כמשכ״ל.

[ב]) עקין של הדבורים ככר מבואר היטב בדברי רבנו עצמו, ומש״כ לרמות לסל מלא פירות ועלה בידו פרי אחר כו׳, וכן מש״כ מקריאת התורה כו׳, לכאורה ל״ד דשם אם נאמר שהיה דעתו גם ע״ז [כיון שהיה מאותו המין ועי׳ במ״א (סי׳ קמ סק״ד)] ישנה אפשרות להברכה שתחול, משא״כ בנ״ד שהמצח אינו מקום תפלין שאין הברכה יכולה לחול כלל.

ולפ״ז יש מקום גרול לומר דהוי „במפרש׳ ל״מ למי שהיה סבור שעיקר מקום התפלין הוא שלא במקומו ועד״כ הניח, אלא אפי׳ ביודע מקום התפלין אלא כיון שהניח אח״כ על המצח י״ל ג״כ דהוי כמפרש כיון שמיחד מקום שאינו מקומו כמ״ש רבנו שליט״א, ול״ד כלל למש״כ בברך על סל מלא פירות ואחר הברכה לקח אחרת כו׳.

גם מש״כ באופן השני שלא יועיל אף תוכד״ד, יש לדחות דכיון שכונתו היתה לקיים מצות תפלין וכיון דתקן תכ״ד שהוא המשך להמעשה וחדא פעולה הוא (יא ן כאן הסח״ד) למה לא יוכל לחזור, ודמי ממש להא דקריעה והפרה שהביא רבנו שם.

ומש״כ לחלק בין האל הקדוש למקדש השבת, לכאורה עיקר טעמו של הפר״ח הוא משום שבעיקר אזלינן על מה שפרש כונתו לבסוף, ולכן, כשסיים תכ״ד המלך הקדוש אף שבשעה שאמר האל הקדוש חשב שהיום חול יצא, א״כ הי״ת בחשב ששבת היום יכול לחזור תכ״ד, [גם שהלשון מקדש

והגה באו״ח (סי׳ תפז) פסק המחבר אם חתם בתפלת יו״ט מקדש השבת וחזר בו תוכד״ד יצא הג״מ כשידע שהוא יו״ט, אבל אם בעת שחתם מקדש השבת חשב ששבת היום גם אם חזר ואמר תוכד״ד מקדש ישראל והזמנים לא יצא, והיא שיטת תוס׳ (ברכות יב), והפר״ח חולק ואומר לפמ״ש המחבר (בסי׳ תקפב) כשאמר האל־הקדוש ותוכד״ד אמר המלך הקדוש א״צ לחזור, משמע שבכל גווני מצי למהדר בתוכד״ד, ואמרתי שאין הנדון דומה לראי׳ אמירת האל־הקדוש אין זו נגוד לסיום המלך הקדוש משא״כ מקדש השבת הוא בנגוד לחתימת יו״ט, שוב מצאתי כן בשם הלבוש, ובברכות (יב) אמרו: נקט כסא דשכרא וסבר חמרא הוא וכו׳ לשיטת רש״י וסיעתו אף אם סיים כדין שהנ״ב ספיקא דדינא הוא כיון שבהזכרת שם ומלכות היתה דעתו לומר פה״נ. וכתב הרא״ש (לשיטה זו) דגרע מה שכיון לברכה אחרת יותר מאילו לא כיון כלל דהרי״ז כוונה הפכית. ולשטת הרי״ף וסיעתו הא״בעי בגמ׳ היא כשסיים בפה״נ ותוכד״ד אמר שהנ״ב. ובדיעבד יצא (גם להרי״ף וסיעתו) כשאמר אחר בפה״ג שהנ״ב בתוכד״ד משום דספק ברכות להקל, וב׳ השטות הללו נאמרו בשו״ע א״ח (סי׳ רט), וכ׳ המג״א (סק״ג) הא דפסק (גם להרי״ף וסיעתו) שאם אחר בפרה״ג אמר תוכד״ד שהנ״ב יצא הנ״מ כשידע שהוא מים אלא שנכשל בלשונו. אבל אם סבר שהוא יין לא יצא אף תוכד״ד,וכ״ה גם בפרישה שם ויש חולקין וס״ל דאף שסבר שהוא יין אם תוכד״ד סיים כהוגן יצא (לבוש וא״ר ועוד, ועי׳ מחה״ש מה שפקפק בדעת המג״א עצמו), ולענ״ד עד כאן לא פליגי אלא רק בשטת הרי״ף וסיעתו אבל לשטת רש״י

כמדומני

מקדש השבת אינו מנגד ליו״ט דגם יו״ט נקרא שבת], וכ״ה הכרעת הגר״א להלכה וכ״ה ד׳ כל הפוסקים כהפר״ח.

וכן בדין נקט כסא דשכרא כו׳ שיטת רוב הפוסקים הוא דלא כהמ״א, (ועי׳ ברמב״ן במלחמות שם ובכל הראשונים והאחרונים) וגם לרש״י אם חזר תוכד״ד דמי כחתם כהוגן, וזה נכלל בתוך בעית הגמ׳, והיא השיטה אשר כתב המחבר, [דעולה על הי״א הנ״ל, כמבואר בשה״צ במשב״ר שם] והמ״א בעצמו חזר בו (בסי׳ תקפב ועוד) כמבואר שם.

ומה שמחלק בין הא דחתם ביו״ט מקדש השבת כו׳ לנד״ד, י״ל דכיון שתוכ״ד הוי המשך המעשה ואין מתחשבים כלל עם כונתו וראשית עשיתו דחדא פעולה היא, ודאי שמהני החזרת בנד״ד, דהיכן כצינו להלק בתוכד״ד, ואדרבא מצד הסברא היה אפ״ל דקי״ו הוא, מה התם שהוציא מפיו שלא כהוגן, והחזיק את הכונה הבלתי ראויה, מהני חזרה, כ״ש כאן שלא פרש בפיו כלל. [ואם נדון משום הפסק כד׳ הרמב״ן, הרי הפסק מה שמוציא מפיו הוי הפסק יותר גדול כמש״ל], ונמצא של״מ לד׳ הפוסקים בחתם ביו״ט מקדש השבת שמהני החזרה תוכד״ד, אף שבשעת הזכרת השם ומלכות — שזוהי עיקר הברכה — חשב שלא כהוגן, אין מתחשבים כלל עם כונתו בתחלה, והחזרת תכד״ד עוקרת הכונה הבלתי ראויה, כ״ש כאן שלא טעה בעצם הברכה, שבאה הפעולה שבתוכד״ד ועוקרת לכונתו שבתחלה, [וזה אשר לפי דעתו בירך שפיר (במקדש השבת כו׳) אינו מוסיף לי כלל, ואדרבא כיון שלפי דעתו ברך הישב, קשה יותר העקירה, מהיכי שטעה בהאי וחזר תכ״ד]. אלא אפי׳ לד׳ המ״א י״ל שכאן יודה ומטעם שכ״ל.

וכזה

כמדומני שפשיטא שאינו יוצא כשחתם בפרה״ג אף שתוכד״ד אמר שהג״ב, כי לשטת רש״י האיבעי היא שסיים אמנם כהוגן אלא שבהזכרת שם ומלכות היתה דעתו בטעות, ואחרי שאיירי בשסיים עכ״פ כהוגן הרי הי׳ הסיום תוכד״ד ובכל זאת לא מבע״ל אלא רק כשחתם כהוגן (ורק בכה״ג פסק שיצא בדיעבד), ומכ״ש לדעת הרמב״ם שס״ל שהכל הולך בברכה אחר כוונת הלב, וגדולה מזו שמענו ממנו (מה שאין כל הפוסקים ס״ל כוותי׳ בזה) שגם אם בירך בטעות בפרה״ג אם רק כונתו היתה כהוגן יצא, ומכאן נלמוד לשטתו גם להיפך אם בירך כראוי וכונתו היתה אחרת שלא יצא.

הרי לפנינו דעת רוה״פ באם בירך בטעות ובכונה מוטעת שאינו מועיל אף תוכד״ד (רבים מהאחרונים כתבו אמנם להלכה דלא כהמג״א, ולענ״ד אדרבה רוה״פ ס״ל כוותי׳: תוס׳ ושו״ע (תפ״ז ור״ס) ושטת רש״י ורמב״ם ולהמג״א כן גם שטת הרי״ף).

ולכל הפוסקים האלה לא מועילה הברכה בנ״ד מה שמתקן אח״כ תוכד״ד אחרי שלכתחלה בירך את הברכה לא על דעת המצוה. [ולא עוד אלא לפמ״ש הב״י (או״ח תפט) למ״ד ספירה בזה״ז דאורייתא אם פתח ארעתא כו׳ ל״א ס׳ ברכות להקל שהרי״ז כס׳ דאורייתא וכ׳ הט״ז (שם סק״ט) שאף אמנם הברכה עצמה דרבנן מ״מ אם הספירה דאוריתא חשבינן גם הברכה ע״ז כאלו הוי דאוריתא, א״כ בברכה על תפלין ל״א ס׳ ברכות להקל], אבן אפילו להפוסקים (הפמ״ג ועוד) שפסקו בחתם ביו״ט מקדש השבת בטעות שהוא שבת יכול לחזור תוכד״ד יש לחלק

ובזה מיושב קושיתו על דין דקריעה והפרה. ששם לא היה טעות בעצם הברכה והי׳ה נר״ד, דמה לי אם הקריעה היתה כהוגן אלא שלא היתה על מת (אלא על חי) שבוודאי לא היה להברכה על מה לחול משאם לא היה ההנחה כדין, וק״ו הוא מה התם שכבר נעשתה המעשה ולא תקן כלום אח״כ, לא את הברכה ולא את הקריעה מהני, כ״ש בנ״ד שתכ״ד מתקן את פעולתו כהוגן ונמצא שהוא עדין באמצע הפעולה, ודאי שמהני. ולים לטעמו של הר״ן בתכ״ד (נדרים פז) אלא אף לטעמו של הרמב״ן ור״ת (הגוה״א שם בר״ן) ג״ב דינא הכא ועדיף נ״ד מדין נטל הפרי בידו ואחר הברכה נאבד כו׳ [אף אם נסכים ששם גם תכ״ד חוזר] דשם כיון שבשעה שברך היתה הברכה על מה לחול ונגמרה ברכתו והסיח דעתו ממנו משא״כ בנ״ד, ודוגמא לזה מצינו בדין נפסק הקשר (נכסי כז) שמחלק בין נפסק תשל״יד קודם הנחת הש״ר דאז אינו חוזר ומברך ובין נפסק אחר הנחת הש״ר שאז חוזר ומברך, וכן מחלקים בנפסק הש״ר בין קודם ההדוק לאחר ההדוק (יע״ש בט״ז ובמפרשים)

וכן מצינו חלוק זה בברך על הטלית ונפל מידו שצריך לחזור ולברך (נכסי ה) וכ׳ בארצה״ח שכ״ז דוקא אם כבר נתעטף ונעשתה המצוה. אבל נפל קודם שנתעטף כיון שעדין לא עשה מצותו אינו צריך לברך שנית ע״ש. וכ״ה בנ״ד שכיון שלא עשה עדין את המצוה לא הסיח דעתו כיון שהיא תכ״ד, ותכ״ד מהני בכ״ג׳ אבל לאחכ״ד ג״ע נ״ד יותר שבוודאי מסיח דעתו וכמו שנתבאר לעיל.

ויתורץ בזה קושיתו מדין קריעה והפרה ששם לא היה על מה לחול הברכה בשעה שברך, ומכאן ראיה למש״כ דטעות עדיף שע״כ לא שייך קריעה על חי וכן הפרה וע״כ טעה, משא״כ בנפל הפרי ביד

גחלת

לחלק התם מהכא, התם הרי תוכד"ד חזר והתם כהוגן ואם תוכד"ד כדבור דמי הר"ז כאילו פתח בהזכרת שם ומלכות בטעות וחתם כהוגן והכל הולך אחר החתום (וכמו האיבעי בגמ' לשטת הרי"ף) משא"כ הכא לא תקן את הברכה אלא התפלין וברכה אין כאן, בפ"ט לפמ"ש הרמב"ן (סס בברכות) כשחתם בטעות בפה"ג וחזר ואמר תוכד"ד שהג"ב אנו דנין מה שאמר תחלה בפה"ג לא בתור חתימה אלא להפסק בעלמא ובדיעבד ל"א שהפסק זה יבטל הברכה, כיון שחזר תוכד"ד וגם אין זה הפסק גמור כשאמר שהקב"ה ברא זה וזה עכת"ד, וכ"ז לא שייך לעניננו שבירך לכתחלה להנחה שלא במצותה אין תקון התפלין מתקן את הברכה, [ומה שיש להוסיף עוד בחלוק: בתפלת יו"ט כשחתם מקדש השבת בחשבו ששבת היום. ובשב' שבירך בפה"ג בכונתו שהוא גפן — לפי כונתו ודמיונו שפיר בירך דבשבת צ"ל אמנם מקדש השבת ועל יין בפה"ג, ולכן מתקן התוכד"ד, לא כן הכא גם לפי דמיונו היתה ברכה לבטלה דבהנחה על המצח אין שום ברכה].

ולכאורה צ"ב דין הקריעה והפרה (נדרים פ"ז ויו"ד ס"מ) התם הלא צריך לקרוע על כ"א בפ"ע וכן כשספד בעינן שיהיה ספר לשם אותה הגודרת, ומ"מ אמרו „בספ"ש" שאם קרע על ראובן ונמצא שמעון, וכן בהפרה כה"ג שבתוכד"ד יצא. ומה בין זו לברכת מקדש השבת שאם טעה שהוא שבת אינו מועיל תוכד"ד (לתוס' ושו"ע) וכן בפרה"ג על שכר (להרבה פוסקים או לרוב הפוסקים).

ויכלנו

וחלה הברכה על פרי זו, ולא היה דעתו רק על זו, וכמו שבאר שם הרמ"א, ויש שס"ל דאף אם היה דעתו על הכל ג"כ צריך לברך משום שכיון שאחז זו בידו, היתה עיקר ברכתו רק ע"ז, והשאר נגרר אח"ז ממילא, כמבואר בפרישה,

ובלא"ת אפ"ל דהרי כ' שם הב"י בשם השבולי הלקט, דאם ברך על דבר ולא עלהה בידו, אם תכ"ד חזר מהני ע"ש, וי"ל שהיה בנאבד, שהרי השב"ל מביא ראיתו מהירושלמי (פרי כילד מברכין ה"ה) „בתהוא דנסיב פוגלא ומברך עלוי' והוא לא אתי בידיה כוי", וע"ש בפנ"מ ובשאר ספרי שפרשו דמיירי בנסיב פוגלא ומברך עלוי' ונפל מידו, וכההיא דתורמוס ע"ש, וכן משמע מדברי הרא"ש (סס נרכות סי' ט), שכ' על דברי הירושלמי שם „תני ר"ח אין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס, אר"ה בר"ו הדא אמרה אהו דנסיב פוגלא כוי צריך למברך עלוית זמן תגינות", וכ' שם דהיינו טעמא שלא יבצע קודם הברכה משום שמא תפול הפרוסה מידו ותאבד ויצטרך לברך שנית" ע"ש, והרי ראינו שהירושלמי כ' ע"ז הדא אמירה כוי, ש"מ או שגם בנסיב פוגלא כו' מיירי שהיה בידו ונפל, או שלדינא הכל אחד וכן מוכח מד' תר"י (סס נ"ח) ע"ש,

אולם ראיתי במר"ב שכ' ג"כ דאהו דנסיב פוגלא מיירי בהיה בידו ונפל, וכן משמע מהלשון „ומברך עלוי" וכן גרסי הרא"ש והר"י, אבל יש שלא גרסו האי „ומברך עלוי" ומפרשי דמיירי שלא היה בידו כלל בשעת הברכה ע"ש, [ולפמש"כ מוכרחים הדברים לד' הרא"ש ותר"י] והרי השבולי הלקט לא גרים האי ומברך עלוי ע"ש, ויתכן שלדידיה אמנם ל"ד לחא דתורמוס, דכיון שהיה בידו ונאבד הלכה הברכה, ויתכן שלא מהני אף תכ"ד וכמש"ל,

ומשו"ה

ויכלנו לחלק: התם הקריעה והפרה אחת היא לראובן ולשמעון לאב ולבן וכל ענין „מפרש" הנאמר שם הוא רק במחשבה שהוא קרע על דעת פלוני, משא"כ בברכה ההפרש הוא בשינוי עצם הברכה. וכמו כן אין לדמות את עניננו לדין „מפרש" של קריעה והפרה שמועיל שם תוכד"ד — דהברכה להנחת תפלין על המצח אין זו כלל ברכה וגרע אפי' מחתימת מקדש השבת ביו"ט.

אך א"כ ק"ק, מדין נטל בידו פרי לאכלו ובירך עליו ונפל מידו ונאבד שצריך לחזור ולברך אעפ"י שהיה מאותו המין לפניו (סוש"ע ר"ו ו') ואף שברכה אחת היא. ומקום יש בראש לחלק בכלל את ענין הברכה מענין הקריעה והפרה, בברכה מלבד מה שבעינן שידע על מה מברך (כמו התם שצריך לדעת על מי קורע ואת מי מיפר) אף גם כל ענינה תלוי' בעיקרה בכונת הלב (ועי' תוס' (ברכות שם) ויעי' באחרונים (סי' ר"ט) מ"ש בדעת הרמב"ם) כי על כן אין ללמוד דין מפרש בברכה מדין מפרש של קריעה והפרה. אולם אפשר גם לומר שאמנם כן בנאבד הפרי יכול לקחת מאותו המין תוכד"ד ולצאת באותה הברכה. ונאמר שכל המדובר בטוש"ע (או"ח ר"ו ו') הכל הוא לאחר כד"ד. (ולע"ע לא מצאתי הכרע בנאבד הפרי מהו תוכד"ד לשטת תוס' ומחבר), ולא עוד אלא אם רק אנו משום ענין הברכה לקריעה והפרה עלינו להוסיף שאפילו לא הי' לפניו מאותו המין והביאו לו מאותו המין ממקום אחר בתוכד"ד א"צ לחזור ולברך כמו בקריעה והפרה שאין שם הי' לפניו.

וקצת

ומשו"ה הביא ראיתו מהא דנסיב פוגלא ולא מתורמוס ע"ש.

וכן ראיתי בפרמ"ג (שם) שכ' על דברי השב"ל דמפרש בטעם דירושלמי דאין מברכים עד שיבצע, שהוא משום הפסק ודלא כדי הרא"ש ע"ש, וע"ש בדרישה ובד"ח (אשר על הרא"ש שם). ועדין הספק במקומו עומד (אם מהני תכ"ד בההיא דנפל מידו), וקצת יש להביא ראיה שלא מהני, מדברי הירושלמי שם שכ' גבי ההיא דתורמוס „מאי בין האי לאמת המים כו', (שהמים שהיו לפניו בשעה שברך אזלו ועתה באו אחרים תחתיהם) הרי שדמו ההיא דתורמוס לאמת המים שהמים האחרים באים בתכ"ד. דאל"כ הי"ל לחלק בהכי, (ואולי עדיפי מינה משני וצ"ע). ועכ"פ אין זה שייך לנ"ד וכמ"ש שנ"ד עדיף טפי ומהני תכ"ד.

וראיה חזקה לזה מדין טעות בספירה שכ' המ"א דמהני חזרת תכ"ד ואינו חוזר ומברך, והרי הספירה בטעות ליום אחר הוי כהנחה שלא במקומה ומ"מ חלה הברכה במתקן תכ"ד.

ומש"כ לפרש בכונת המ"א, כל המפרשים לא בארו כן, ומשום שכונתו הוא דאף שכל הברכה היתה ע"ד לסמור בטעות מהני תכ"ד, וכל האחרונים חולקים על המ"ז בזה.

ומש"כ שס"ל להט"ז בהמ"א (נסיי רט) דטעות בכונת כל הברכה חוזר אף תכ"ד, ונמצא שלפי דבריו סותר המ"א את עצמו, ולפ"ד דטעות בברכה גרע ובכגון נ"ד גם המ"א יודה יהי' ניחא בפשיטות, ובזה יתישב משה"ק הט"ז מדין תורמוס שנפל מידו כו' ע"ש, אמנם אם מכאן אין הכרח אבל עי' מש"כ למעלה מהמפרשים שכ' דהמ"א חזר בו ממש"כ (נסיי רט) וכמבואר (נסיי תקפב סק"ג), ועכ"פ שוב קם דינא דתכ"ד אחר.

ולפמש"כ

וקצת י״ל שבזה פליגי המג״א והא״ר: המג״א (כ״ו סק״ח) כ׳ בשם ס״ח ברך על פירות ובעודו מברך הביאו לו פירות יותר יפים יאכל מהראשונים תחלה, ועי׳ מחה״ש שאח״כ יאכל מהשני בלי ברכה מכיון שהי׳ דעתו עליו, ועי׳ א״ר מ״ש בזה שא״צ לב״ך כיון שהוא מאותו המין ע״ש.

ובקריאת התורה כשברך לא במקום חובת היום, להפוסקים שצריך לחזור ולברך עולה בהשקפה ראשונה לדמותו לדין מין אחד שברכה אחת לו, אמנם רחוק הדמיון זמ״ז, שינוי מקום בתורה איננו אותו המין, שעל מקום שאיננו חובת היום אינו יכיל לברך כלל ברה״ת ולא דמי לאותו המין שצריך לברך אמנם אותה הברכה על פרי זו כמו על זו כשחפץ לאוכלה.

וכר נרחב יש למעיין בט״ש״ע (תפ״ט ו׳) פתח ואמר בא״י אמ״ה אדעתא לספור כראוי היום ד׳ ימים וסיים ה׳ ימים א״ח ומברך, ושטת הט״ז שדברי הישו״ע לא נאמרו על הספירה אלא על הברכה כלומר בסוף הברכה טעה בידיעת המספר שא״ח הברכה [וזהו פשוט דע״כ לא מבע״ל בברכות (לשטת רש״י) אלא כשטעה בעת שהזכיר שם ומלכות], וסיים הט״ז ונ״ל ברור אם היתה הברכה כולה בטעות ונזכר בשעת ספירה צריך לחזור ולברך עכ״ל, בכאן חזר הט״ז לתקפו של המג״א (ר״ס) שבטעות כונת כל הברכה חוזר אפי׳ תיכד״ד כדמשמע מלשונו ונזכר בשעת הספירה והספירה כראוי הר״ז מדברת מהזכרה תוכד״ד. אולם שטת המג״א שם צב״ג: לפירושו קאי הטעות על הספירה, והוא כ׳ שם בזה״ל: ונ״ל דאינו חוזר ומברך אלא יספור שנית ״היום ד׳ ימים״ בלא ברכה דהא בברכה אחת יצא אא״כ הפסיק הרבה, ואם נזכר

תוכד״ד

ולפמש״כ המפרשים (מובא בשד״ח כמדומ׳) לתרץ על קושית הט״ז מתורפוס דש״ת שהברכה אינה קאי על היום. אלא הודאת לדי על עצם המצוה, ומשו״ה כיון שנזכר הכ״ד וסיים כהוגן ש״ד א״כ הי״ה בנ״ד (וקיל״ת ועיי׳).

ונמצא שבדין נר חנוכה שהניח למעלה מעשרים ותכ״ד הניחה במקום הראוי יתכן שאינו חוזר ומברך וכן בדין ברך על סוכה פסולה וכדומה.

גם מ״ש שבנ״ד לי״ש לומר ספק ברכות להקל עפ״י ד׳ חבי״ו (בסי׳ תפט), לי״ד כלל ששם עיקר הספק היה על עצם הספירה שהיא לדעת זו מדאורייתא ומחויב לחזור ולספור מספק ולכן צריך לב״ך על ספק דאורייתא וכמ״ש הרא״ש (בר״ס כסוי הדם) בשם הר״י משא״כ כאן שאין הספק אלא על הברכה לבדה וודאי שספיקה להקל. ויהי׳ ניחא בזה מש״כ האחרונים (בסי׳ כה) דבשתיקה א״ח ומברך משום ספב״ל, וע״ש בפרמ״ג (סקי״ג) אך בלא״ה רוב הפוסקים הולקים ע״ז כמבואר בהגר״א (שם סקט״ו) וע״ש.

ומ״ש מהמג״א והא״ר כו׳ לא נראה כן ע״ש גם מ״ש מקה״ת כו׳ עי׳ במג״א (סי׳ קמ סק״ד) ועי׳ בפרמ״ג שם באורך, ועיקר הטעם אינו אלא אי אמרינן שתיה דעתו על כל התורה או לא ע״ש,

ומש״כ לדמות דין ברכה מוטעת להקדש, והתוס׳ והרמב״ם לשיטתם אזלו דל״א גבי הקדש תכ״ד, ולכן ס״ל דגם בברכה כן, לענ״ד לא יתכן לומר כן, ל״ס לד׳ התוס׳ הס״ל (כר״ה לג) דהזכרת ש״ש לבטלה בסדר של ברכה אינה אלא מדרבנן, ודאי שאין לדמות להקדש כלל.

[וגם בעצם שיטת התוס׳ בהקדש צ״ע דבתוס׳ (תמורה כה: ד״ה לא נצרכה) נראה דס״ל שגם בהקדש אמרינן תכ״ד וו״ל ,לא נצרכה שאמר תכ״ד (ולא פתני) פירוש כדי שאילת תלמיד לרב והא דקימ״ל (בב״ב קכט) תכד״ד כדבור

דמי

תוכד״ד ואמר ארבע יצא אעפ״י שלא ידע מתחלה שהוא ד׳ וכ״ש כשידע שהם ד׳ רק שטעה בדבורו ונזכר תוכד״ד דיצא עכ״ל. וא״א לומר כונתו שיצא רק בספירה דזה אינו חדוש כלל, אע״כ ר״ל שיצא גם בברכה א״כ מועיל תוכד״ד אף בברכה מוטעת. א״כ קשה מש״ש: דא״ח ומברך אלא יספור היום ד״י ובברכה קודמת יוצא כו׳, וכיצד יוצא בברכה בטעות ואף שספר בטעות ואפילו לאחר כד״ד? ויש לבאר דברי המג״א שדבריו אלה מסבים על תחלת לשון השו״ע „פתח ואמר באי׳ אמ״ה אדעתא דלימא ארבעה״. ומשמיענו המג״א תחלה שאם רק הזכרת שם ומלכות ברך בכונה ראויה אף שטעה בכונת סוף הברכה וגם ספר בטעות מכיון שעיקר הברכה כונתה היתה כהוגן עולה היא להספירה שיספור כהוגן אף לאחר כד״ד, והארכתי בזה עפ״י שטת הרי״ף והרמב״ם בברכות (י״ב) ובטוש״ע (ר״ט), ואכמ״ל.

ומה שיש מן החדוש בדין הקריעה: „מי שהי׳ לו חולה ונתעלף וקרע ואח״כ מת בתוכד״ד יצא מידי קריעה״, וכיצד נתקנה הקריעה (שלא היתה בעת מעשה קריעה כלל אלא כקריעת ניר בעלמא) — ע״ז שמת לו מת תוכד״ד ולא הוא שתקן מעשה הקריעה אלא שאירע תוכד״ד מעשה שחייב עליו לקרוע? וכדי להבין את זאת וגם כדי לתת טעם מספיק ע״ז שאינו מועיל תוכד״ד לתקון ברכה בטעות — עלינו להביא טעמו של עיקר הענין מתוכד״ד.

בזה. שאמרינן בכ״מ תוך כד״ד כדבור דמי אמרו שני טעמים. הר״ן בנדרים (פ״ז) כתב מה שיכולים לחזור תוכד״ד הוא משום שכל דבר שהאדם

עושה

דמי, היינו כדי שאילת רב לתלמידי׳ ע״כ, הרי שנדמה הקדש לכל דבר וצ״ע על הפנ״י שכ׳ (נכ״ק עג) דשיטת התוס׳ הוא כהרמב״ם כדמוכח במנחות שם].

ואף לד׳ הרמב״ם דס״ל (נס׳ נרכות פ״ח) דברכה לבטלה הוי דאורייתא, מ״מ ל״ד להקדש, לבר מה שיש לדחות דשאני הקדש שבדבורו עביד מעשה וכמש״א (נתמורה ג) „שאני מימר שבדבורו עביד מעשה״ ופרש״י „שעושה מחולין קדשים״ ע״ש, ונראה שזהו הטעם דמקדש ומגדש, שהבאור מש״כ הר״ן „הני כיון דחמירי״ הוא שישנם אלה שחמורים מצד עצמם כמו ע״ז ומגדף וישנם כאלה שחמורים מצד מה שמתהוה מדבורם, ולבד זה לא יתכן דבריו דע״כ אין הטעם „משום דחמיר כמו מגדף״ כמ״ש הגאון הנז׳ שי׳ שאין לשון זה נמצא כלל ברמב״ם, ועי׳ בדבריו (נה׳ המורה נפ״נ, ונפט״ו מה׳ מעס״ק ה״ח) שכ׳ סתם „שאין חזרה בהקדש אף תכ״ד״ ועי׳ מש״כ בפה״מ בתמורה (פי כ״לד מערימים), והטעם הוא פשוט משום „דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי״ כמפורש שם בתוס׳ וכמסירה ממש ודמי כעביד מעשה כמבואר בקצה״ח (נסי׳ רנס) וע״ש בש״ך. [ולכ״ע הוי כמסירה להדיוט לענין שיקנה הקדש, ועי׳ היטב בר״ן (נדריס ל)], והרי כבר נכנס לרשותו של הקדש, משא״כ בנ״ד.

[ולכאורה אפ״ל בדין אם מהני בהקדש תכ״ד, שתלוי בשני הטעמים שמצינו בהאי אמירתו לגבוה כו׳, הא׳, מש״כ המפרשים מהירושלמי (קדושין) משום דכתיב „לה׳ הארץ ומלואה״, וכיון שהוציא מפיו קנה כבר הקדש, שבכ״מ שהוא, ברשות גבוה הוא, ולפ״ז אפ״ל שאף תכ״ד לא מהני החזרה, וטעם הב׳, הוא מש״כ הרא״ש (נדריס כע) „דהוי כמו נדר ומשום מוצא שפתיך תשמור לא מצי הדר ביה״ ע״ש, ולפ״ז כמו שבנדר יכול

לחזור

עושה לא בגמר דעתו הוא עושה ודעתו הוא שיוכל לחזור תוכד״ד. ותוס׳ והרמב״ן (ב״ב קכ״ב) כתבו בשם ר״ת שהוא רק תקנתא דרבנן שתקנו משום תלמיד הלוקח מקח ופגע בו רבו שיוכל ליתן לו שלום. והנה התוס׳ בב״ק (ע״ג ז) ובב״ב (שם קכ״ט:) שהביאו טעם ר״ת הקשו לן באמת מדין קריעה מה שייך התם טעם תוכד״ד, ונדחקו בב״ק לתרץ ״שמא לענין קריעה הקילו״. כלומר שמא הקילו בדין קריעה להשוות מדותיהן אף שאין שם הטעם. ובב״ב כתבו ״דלא פלוג רבנן״, וכ״ז התקשו רק לטעם ר״ת אבל הר״ן לטעמו לא התקשה כלל בדין קריעה, אחרי שכל דבר מעשה נמשך עד אחר שעור כד״ד ה״נ פעולת הקריעה שהיא משום צער וכבוד המת נמשכת רושמה עד אחר הרגע שבו נודע לו בתוכד״ד שמת באמת. [ויש אתי דברים בנוגע לברכת דין האמת אם דומה זו לקריעה שאם בירך ברגע שחי ובתוכד״ד מת ופשטתי לי שיצא, ונסתפקתי רק בבירך על ראובן ברגע שחי ובתוכד״ד מת לו שמעון, ויש להאריך בזה].

והנראה לענ״ד דבברכה מוטעת אם מועיל תוכד״ד תלוי אם בהקדש יכול לחזור תוכד״ד, והנה בנדרים (פ״ז.) ובב״ב (קכ״ט) אמרו והלכתא תוכד״ד כדבור דמי חוץ ממגדף ועע״ז ומקדש ומגרש, וכ׳ הר״ן (נדרים) הני כיון דחמירי אין אדם עושה אלא בהסכמה גמורה ומשו״ה אפי׳ תוכד״ד לא מהני. ולטעם הר״ת כ׳ הרמב״ן ג״כ שהשוו מדותיהן בכל מילי לבר מהני ענינים שחמירי, והרמב״ם (ערכין פ״ו ועוד) הוסיף שגם בהקדש א״ח תוכד״ד משום דאמירה לגבוה חמירא כמו במגדף, וכ״ה גם בתוס׳ (מנחות פ״א ד״ה תודה), ואם באמירה לגבוה ס״ל שחמירא

לחזור בתכ״ד היה בהקדש, ועכ״פ נמצאנו למדים שלכ״ע אין הטעם משום דחמירא אלא טעמא אחרינא אית ביה ול״ש לנ״ד].

וגם במקדש ומגרש ל״א אלא בעביד מעשה וכמ״ש הב״ח (בק״א לכ״ע סי׳ מז) ״דדוקא בעשה מעשה קודם הדבור השני כגון שנתן מעות בידה. ולא אתי דבור ומבטל מעשה אבל במקום שלא הוי רק דבור לחוד כו׳ יכול לחזור תכ״ד״ ע״ש.

ועי׳ במאירי (נדרים שם) שכ׳ ״מגדף היינו שאם גדף וחזר תכ״ד לומר חזרני בי. או השתחוות לע״ז ותכ״ד אמר חזרני בי אין חזרתו חזרה ונהרג על מה שעשה; וכן אם קדש אשה ונתן לה ואמר הרי את מקודשת לי ותכ״ד אמר איני רוצה בכך, או שגרשה ונתן לה את גיטה כו׳״ ע״ש, הרי שבעיקר קפדינן על המעשה ואף בע״ז מדיק וכ׳ ״השתחווה לה ונהרג על מה שעשה״, ומגדף צ״ל דה״ט דכמו שאמרו בגמ׳ (כריתות ז) ״שאני מגדף הואיל וישנו בלבי״ ופרש״י ״שעיקר איסורו במחשבת הלב ואין כאן מעשה ומה שדבר אינו אלא משמיע איסורו אבל כפיפת קומתו היינו עיקר איסורו דאילו היה מדבר במקבל ע״ז בלא השתחוה לא מחייב דאין עיקר בלב אלא כפיפה הוא התיוב״ ע״כ. וכשם של״ח כאן עקימת פיו מעשה משום שהעיקר תלוי בלב. משום הא גופא אין צורך אמנם למעשה (בנוגע לחיוב העונש). והרי נראה גם מדי רש״י דבע״ז צריך מעשה. ועי׳ בתוס׳ (כ״ב קכט) שכ׳ דבעכו״ם ומגדף. שאני שגזירת הכתוב הוא ע״ש. ונראה מדבריהם שבע״ז באומר אלי אתה לבד בלי מעשה ג״כ מתחייב. וכן אמנם נראה מסוגית הגמ׳ (בסנהדרין סג) ע״ש, וכן פסק הרמב״ם

שחמירא וחזרה אפי׳ תוכד״ד לא מהני י״ל ק״ו בבריכה והזכרת ש״ש שחמירא לא פחות מן אמירה לגבוה של הקדש. אלא שיש קצת עיון מדוע בשבועה אמ״ו שיכול לחזור תוכד״ד (שבועות ל״ב ורמב״ם שבועות פ״ב). ויש לפלפל ולחלק. ומה שנ״ל שמה״ט ס״ל להרבה פוסקים (תוס׳ ושו״ע ועוד) בטעה ואמר מקדש השבת שאינו מועיל אף תוכד״ד (בלתי אם ידע שיו״ט היום ונכשל בלשונו שלי״ש לדמותו להקדש), וכן להרבה פוסקים כשברך בפרה״ג בטעות על שכר (בחשבו שהוא יין) שאינו מועיל חזרה גם תוכד״ד משום שהזכרת ש״ש חמירא כמו בהקדש.

ונמצא

הרמב״ם (בפ״א מה׳ שגגות ה״א) דלחיוב כרת ומיתה אין צורך במעשה כלל ורק לחיוב קרבן צריך מעשה עי״ש, ונפלאתי על הלח״ם (בפ״ג מה׳ ע״ז ה״ד) שהקי׳ על מש״כ הרמב״ם שם „הגביה לבנה ואמר אלי אתה״, דמשמע שצריך מעשה—מתוך סוגית הגמ׳ דסנהדרין שם, ולא הביא מש״כ הרמב״ם בעצמו בה׳ שגגות שם.

ולכאורה יקשת מאותה סוגיא גם לד׳ רש״י [וע״ש ברש״י (סנהדרין ס) שכ׳ והמקבלו באלוה אפי׳ באמירה בעלמא כגון האומר לו אלי אתה כו׳] וכן יקשה להמאירי, ועי׳ במפרשים שהרגישו בקושי שבד׳ רש״י ובחי׳ קרני ראם כ׳ דמש״כ רש״י „דאילו היה מדבר כו׳״ היינו היכא שאין מקבל עליו באלוה אלא בעבודה דאז לי״מ חדבור בלי השתחויה עי׳ סנהדרין עא׳ עכ״ל, ולכאורה אפ״ל עוד שרש״י מיירי לענין קרבן שצריך מעשה, אבל על המאירי קשה, (ורוחק לומר שמש״כ השתחווה ונהרג על מה שעשה הוא לאו דוקא, או שאינו פוסק כאותו מ״ד (שם סנהדרין).

ובמה שכתבתי בטעם דמגדף, יקשה ג״כ דהרי גם ע״ז חלוי בעיקר במחשבת הלב [וגם שהרי נדון בע״ז גם על המחשבה (קדושין לט.)] ואמנם בזה אינם מובנים גם דברי רש״י שמחלק בין מגדף לע״ז, וכבר הק׳ בתוס׳ (סנהדרין שם ד״ה כותי״ל) על ד׳ רש״י, וכ׳ „דלפי מה דפרישית לעיל דבסתם עכו״ם מאהבה ומיראה חייב ניחא דאינה תלויה בלב׳ עכ״ל.

ועי׳ בשטמ״ק (כריתות) שהקי׳ ג״כ בזה על רש״י, וכ׳ די״ל שהכא פרושו שבמגדף אינו חייב אא״כ ידעינן בודאי שמתכוין לשם, שאם אמר יכה יוסי את יוסי אינו חייב אא״כ דעתו וכונתו לשם. (מתאימים לד׳ רש״י בסנהדרין שם עי״ש) אבל גבי ע״ז האומר אלי אתה חייב״ ע״ש, וצריכים להסביר שכונתו הוא, דבמגדף עצם הדברים בלי כונה לשם אינם כלום, אבל בע״ז עצם הדברים שאמר לע״ז אלי אתה, אין לך עע״ז גדול מזה. וגם כיון שאמר בפיו אלי אתה אא״ל דלבו לשמים. (וע״ע מש״ש לתרץ בשם הרא״ש).

ולפ״ז יובן עתה למה אינו יכול לחזור במגדף אף תכ״ד, דכל עיקר הטעם דחזרה תכ״ד מהני, הוא משום שאפ״ל שלכך נתכוין מתחלה (כמו שכ״ל) אבל כיון שנתברר בברור גמור כונתו בתחלה איך יוכל לחזור אף תכ״ד, ובע״ז ה״ה כבש״ל כיון שזה עצמו נקרא יעע״ז, ואין לבו לשמים אינו יכול לחזור.

ובלא״ה היה אפ״ל שמש״א בגמ׳ וברמב״ם, שבע״ז א״צ מעשה היינו להתחייב, אבל שלא יהא יכול לחזור אף תכ״ד, צריך אמנם מעשה, שאל״כ אתי דבור ומבטל דבור. ויתורץ בזה קושית הלח״ם על הרמב״ם, דשם (בה׳ ע״ז) הרי מיירי הרמב״ם בדין דחזרה כתוכ״ד ולכן כי הגביה לבנה דוקה. וכ״כ יתורץ

בזה

ונמצא שתוס׳ בברכות (י״ב) שאמרו אם חתם מקדש השבת בטעות שהוא שבת שאינה מועילה חזרה תוכד״ד אזלי לשטתם במנחות (פ״א.) שבאמירה לגבוה אין מועיל חזרה תוכד״ד, ולפי מה שאמרנו לעיל, שגם דעת הרמב״ם בדין נקט כסא דשכרא שא״ח תוכד״ד — גם הוא לשטתו שבהקדש לא מועילה חזרה אף תוכד״ד.

בא

בזה קושיתנו על המאירי דמיירי״ ג״כ בדין דחזורת בתכ״ד. ויתורץ בזה קושית הגאון הנז׳ משבועה שכ׳ הרמב״ם שיכול לחזור תכ״ד, דאף שאמרו בגמ׳ (תמורה ג) חוץ מנשבע דחייב אף בלי מעשה, מ״מ לענין שיוכל לחזור תכד״ד כהני כיון שאין בו מעשה].

ועל קושית הלח״ם יש לתרץ בלא״ה דעד־כאן אינו צריך מעשה דוקא באומר לע״ז ידועה אלי אתה, אבל באומר לבול עץ ואבן אלי אתה, צריך אמנם מעשה, שכיון שלא היתה ע״ז מעולם צריך מעשה להראות שיוצה לעשותה ע״ז כיון שאינו עובדה אלא בדבור בעלמא, או כדי שיהא ניכר שאין לבו לשמים, והרי מצינו שחלק רש״י (שם בסנהדרין ס) בין בפניו לשלא בפניו ובאר שם בםהרש״ל דבפניו די באמירה בעלמא ושלא בפניו צריך קבלת באלהות שיאמר אלך ואעבדנו ע״ש, ונראה שב״ז הוא משום דכיון שהוא בפניו ניכר הדבר שעובד לע״ז.

ועתה ניחא דשם (בס׳ סגגות) שכ׳ הרמב״ם דאינו צריך מעשה הרי כי מפורש „המקבל ע״ז באלוה כו׳״, שקבל ע״ז ידועה באלוה וכן שם בגמ׳ אמרו „העובד עכו״ם בוי המקבלו עליו באלות האומר לו אלי אתה״ שמיירי שהיתה ע״ז מכבר משא״כ שם (בס׳ ע״ז) שכ׳ „אפי׳ הגביה ל ב נ ה״ שאינה ע״ז, ע״כ צריך עכ״פ מעשה של הגבהה.

ובזה יתכן ליישב גם דברי רש״י (בכריתות) שמיירי בכל אופן אפי׳ באומר לסתם עץ ואבן אלי אתה, משא״כ שם (בסנהדרין) דמפרש במשנה שסגי באמירה בעלמא, משום דמיירי שם במקבל ע״ז גמורה וכמ״ש. [ובלא״ה אפ״ל שהרי רש״י מיירי שם (בכריתות) אליבא דר׳ יוחנן שס״ל דלרבנן כפיפת קומתו הוי מעשה. ובעינן לדידי׳ מעשה, משא״כ שם (בסנהדרין וע״ש סה)].

אולם לדידי ק׳ על עצם דברי חלח״ם דמאי מקשה מאותה סוגיא שאמרו: „אר״נ כיון שאמר אלי אתה חייב ואמרינן אמאי כו׳ והק׳ והתניא אינו חייב אלא על דבר שיש בו מעשה. משמע דכתני׳ מיירי בדליכא מעשה דאל״כ מאי קושיא הא עשה מעשה כו׳״ עכ״ל, ולכאורה יש להוות דהתם מיירי במעשה של עבודת הע״ז עצמה כמש״ש כגון זבוח וקיטור כו׳, משא״כ כאן (ברמב״ם) שאין המעשה בגוף עבודתו אלא לפניה ועבדה אמנם רק בדבור בעלמא, ושם (בה׳ שגגות) שאמר דא״צ מעשה היינו מעשה דעע״ז וע״כ כשאמר הרמב״ם (בה׳ ע״ז) דצריך שיגביה לפני שיעבדה, ע״כ משום היכרא וכמ״ש, וגם שמיירי אף בלבנה של חבוז שאמרו בגמ׳ (ע״ז מו) דליתסר צריך מעשה, וא״כ כיון שגם אחרי שעבדה באמירה לא נעשתה ע״ז וגם הוא לא עבדה אלא באמירה בעלמא אין היכרא וע״כ צריך שיגביה כדי שיעשה ע״ז ויהי׳ ניכר עבודתו לה.

ועכ״פ נמצאנו למדים שנשתנו הני דאמרן משאר דבר ויתורץ קושיתו משבועה שכ׳ הרמב״ם דיכול לחזור תכ״ד. [וע״ש (כפ״ג ה״ז) שסיים „בפני שזה דומה למועה״, ובזה יהיה ניחא מה שלא כ״כ גבי מימר, (עי׳ בס׳ כילד מעריכים) משום שתמורה הוי אף בטעות וכמ״ש בה׳ נדרים (פ״ד ה״ז) ומשנ״ה אין נשאלין

פרק ז.

בא לדון שם ע״ז שמניח התפלין שלא במקום המצוה שחמור יותר מאלו לא הניח תפלין כלל, כי הוא עבריין „בקום ועשה״. הנה בנוגע להעבירה של מצות תפלין נראה שהוא רק עבריין בשב ואל תעשה, דכל עשית מצוה שלא כמצותה אינה אלא בטול מ״ע והוא רק קרקפתא דלא מנח תפלין, ותשובה מועילה ע״ז כמו כל בטול מ״ע, וכ״כ גם רבנו בריש פ״ד: „כאשר יעירוהו לתקן עותתו עליו לשוב אל ד׳ כו׳ וכמ״ש חז״ל עבר אדם על מ״ע ושב אינו זז משם עד שמוחלין לו״. ול״ש לומר כאן שעובר על בל תסור בחלקו על חכמז״ל בפרוש „בין עיניך״ שכ״ז אינו אלא אם מורה או עושה בתור הוראה (על דרך זקן ממרה, אלא שז״מ אינו אלא כשעובר בבל תוסיף בהוספת פרשה חמישית ולא כשמורה להניח תפלין על המצח. [ג]

כתב

נשאלין על התמורה ע״ש, משא״כ שבועה].

ובלא״ה הרי כ׳ הרמב״ם (בפ״ד מה׳ ברכות) דיכול לתקן הברכה לבטלת ע״י שיאמר תכף בשכמל״ו (וכמו שיבואר להלן דהוי תקון גמור) ואיך נוכל לדמותו להקדש.

ועוד י״ל דאימתי שייך לומר חזרה בתכד״ד, דוקא היכא שחוזר לגמרי ממה שאמר בתחלה, אבל אם מפרש ומעמיד את דבריו הראשונים. שפיר דיכול לחזור תכ״ד אף בקדושין ובגרושין כדמוכח בגמ׳ וכמ״ש בפנ״י (כ״ק ע:) ובכ״מ, והי׳ת הקדש לד׳ הרמב״ם, והי׳ה בגד״ד שאינו חוזר מהברכה.

ומכ״ש שכאן עדיף שאין הדבור מסייע לבטל דבורו הראשון, ותקונו בא ע״י מעשה, שפיר י״ל שתכ״ד יכול לחזור, וכן העתיק תמצית הדברים להלכה בשם רבנו בס׳ תקון דה״ח (סי׳ ה) ע״ש.

[ג]) דברי רבנו עולים על דין דעדות שקר ע״ש, ואף לגבי מצות תפלין משום הדבר שהמבטל עשה בידים חמור טפי ממי שמבטלו בשוא״ת בלי שום פעולה, דכיון שעושה מקום לתפלין שלא במקומן הראוי עפ״י חז״ל הרי עוקר הוא למצוה בידים וגרע טפי, (ובודאי צריך לתרבות בתשובת יותר).

ומש״כ דל״ש לומר כאן שעובר על לא-תסור, תמוה הוא שבודאי עובר על ל״ת לא מבעי לד׳ הרמב״ם, אלא אף לד׳ הרמב״ן וכמ״ש לעיל (בר״ס הערה ח׳ להערה ה) ע״ש, ומצד הלאו היה נעשה גם ז״מ (בנתמלאו שאר תנאיו) אלמלא העשה ד„עפ״י התורה אשר יורוך״, וכמבואר בזוהר הרקיע (בס״מ שורש ח׳), וע״ש, וכ״ש כאן דהוי פרושו כדברי סופרים ואין הצדוקים מודים בו [אלא שאין בו כדי לתוסיף ואם הוסיף גורע כו׳], ועי׳ מש״כ רבנו שליט״א (בפ״ט) מהמג״א דגם פעולה לבד ברבים מקרי הוראה ע״ש.

אגב: מש״כ שם רבנו שליט״א „דאם הקשר הוא גדול יותר מדאי. כו׳ דאפשר שטוב יותר שהקשר יהא מונח למטה ממקומו ממה שהתפלין יהיו שלא במקומן, דכיון דהנחת הקשר למעלה אמרו בגמ׳ (מנחות לה) שהוא כדי שישראל יהיו למעלה, י״ל שהוא רק כדרבנן. כו׳״ ע״ש, יש לתוסיף דכ״ש הוא אליבא דר״ע גאון שהביא הרא״ש (בס׳ תפלין) דמה שאמרו בגמ׳ שצריך שיהי׳ הקשר למעלה הוא על הקשר דתפלין של-יד ע״ש, וכן

פרי

פרק ט.

כ"ש רבנו שליט"א שהעומד באמצע ק"ש מותר לו להפסיק לתקן תפלין של חברו וכו' ול"ש כאן א"א לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך. מטעם שכתבו תוס' (שבת ד' בשם הריב"א). לענ"ד ל"צ לזה, דאחרי שמותר לו להפסיק אין כאן "חטא" (בשביל שיזכה חברו). י)

ועל מש"ש: "חדא כמ"ש תוס' שדוקא במעשה שכבר נעשה משא"כ כאן עושה עוד האיסור במה שמבטל מצות תפלין בשעת תפלה בפרט כשעומד בק"ש שמעיד עדות שקר בקום ועשה". קשה לי טובא, חדא: אין ענין של קום ועשה מוסיף כאן כלום (מלבד מה שאני מפקפק בכל הענין של קום ועשה כמש"ל) דמבואר בגמ' ובתוס' בב"ד שאין חלוק בענין זה בין ק"ע לשוא"ת אם אומרים מותר לעבור עבירה קלה כדי שחברו לא יעבור על חמורה הה"נ לזכות לחברו בעשית מצוה שלא יעברה בשוא"ת (אפי' לתירוץ הריב"א), כסוגי' דפסחים (נ"ט) בק"פ, וסוגי' דעירובין (ק"ג) ביבלת, וגיטין (מ"א) בחצי' שפחה, ואם אין אומרים לו לאדם חטא כו' הה"נ בעבירת ל"ת של ק"ע כגון אכילת טבל ובמחלוקת רבי ורשב"ג. שנית: דהנראה מדברי התוס' (שם בשבת ד' ובכ"ד) שלא נקטו רק תרי חלוקים החלוק הראשון הוא בין נעשה האיסור על ידו ללא נעשה על ידו (כהרשב"א המובא בב"י ש"ו) והחלוק השני (שתפסוהו בעלי התוס' והפוסקים לעיקר) הוא בין פשע ללא פשע, ומה שהביאו בשם הריב"א להוסיף לחלק "אם כבר נעשה המעשה" זוהי הוספה לתרוצם וחלוקם הראשון בין נעשה האיסור על ידו ללא על ידו, שע"ז אומר הריב"א דאפילו למדביק עצמו אין לפשוט משם להתיר דהתם עדיין לא נעשה האיסור ומוטב שיעשה הוא איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו כו', וכן מוכח מקושית התוס' (אחר דברי הריב"א) שהקשו מהא דתנן מי שחציו עבד וחציו בן חורין, ומה זו קושי' הלא התם לא נגמר המעשה של איסור אע"כ כמ"ש, ומ"ש רבנו לתרץ את דברי התוס' מקושי' זו עפ"י החלוק

פרי רב האי גאון וכמ"ש בר"ה שם בשם מהרי"י אבוהב ע"ש.

ואף שבשלטי הגבורים אשר על המרדכי (בשבת פרי במה מדליקין) כ' "שאם התפלין הם למטה מצמיחת השערות על המצח וכן אם הניח הקשר למטה מצמיחת שערות על הצואר, לא די שלא קיים המצוה אלא שברך ברכה לבטלה" ע"ש. (ואזיל בשיטת כל הראשונים שפרשו דעולה על ש"ר), מ"מ י"ל שגם לדידיה עדיף יותר שיהא הקשר למטה משיהיו התפלין למטה או שיעשה איזה קשר שהוא וכמ"ש רבנו שם וכן העתיקו את דבריו להלכה במסת"ז שעל הקש"ע ובס' תקון דה"ח ע"ש.

י) נראה דודאי ההפסק הוי חטא (דמבטל מקבלת מלכות שמים) אלא חז"ל התירו משום הא גופא דסברת התוס'. והרי הק' בגמ' בב"מ וכי אומרים לאדם חטא כו' אף שאלו היו אומרים לו חטא לא היה חוטא בזה אפי' באיסור דאורייתא כיון שהוא עפ"י חז"ל וכמ"ש בתוס' (שבת שם ד"ה קודם) וכעין שכ' הרשב"א (כתו' ל"ס י"ג) בענין בת"ג ע"ש אלא שהדברים מוסבים על חז"ל ודין התורה, ואין זה אלא בגדר דחית.

מבואר

החלוק בין קום ועשה לבין שוא"ת—התוס׳ לא נחתו לחלק בהכי, ונראה שקושיא זו תותרת לתרוצם הראשון, ועד"ז ראיתי גם במהר"ם שם, וכן בערובין (ל"כ) ובנימין (מ"ח) ובשאר דוכתי לא כתבו תוס׳ אלא רק שני חלוקים אלה, וכן מבואר גם בב"י (שם סס"י ס"ו). ח)

.תו פלפל (שם) באומר מותר שהוא שוגג לדעת התוס׳, וכ׳ „ומה גם שדעת הרמב"ם (הלכות רוצח) הר"ז קרוב למזיד כו׳", אין דברי הרמב"ם מנגדים כלל לדברי התוס׳, הרמב"ם כ"כ בהל׳ גלות ובגלות מעטו מפורש „אומר מותר" שאין לו דין שוגג כדכתבו תוס׳ משום דשגגה יתירי כתיב בו, ובשאר אסורים ס"ל גם הרמב"ם שאומר מותר הוא שוגג כמ"ש בה׳ שגגות (פ"ב) בקטן שנשבה, שאומר מותר שוגג הוא, כדעת שה"פ, (אלא שיש מאחרונים מוסיפים באומר מותר שגם אנוס הוא), ועי׳ ט"ז (יו"ד ל"ס) מה שהביא דברי התוס׳ בבכורות כ"ג משי"ש „ו ש מ א אומר מותר ש ו ג ג", וכ׳ הפר"ח (שם ס"ק י"ב) לחלק היכי דעבידי אינשי דטעו, משנה מפורש היא שהוא שוגג והיכי דלא עבידי דטעו כגון בדין ידוע לכלם בזה צריכים להשמיענו ובזה כתבו „ושמא", ובמג"א, (סי"ח ב׳) גם בטעה בהוראת חכם שהוא שוגג, וקצת יש להעיר מב"ק (ל"ב) „מכאן לב"נ שנהרג שהי׳ לו ללמוד ולא למד", משמע לכאורא שהי"ל ללמוד הוא קרוב למזיד (גם לישראל) ויעי׳ לשון הרמב"ם מלכים (י׳ א׳) ופי׳ הרדב"ז שם ויש לדבר בזה. י)

עוד

ח) מבואר היטב למעלה (בהערה ב׳ ובהערה להערה שם) ועיי"ש.

י) כ"ה דברי הרמב"ם (בפ"י מה׳ מלכים) בב"נ שהרג ואומר מותר דהוי קרוב למזיד עי"ש, אלא שמכאן יש לרחות כמ"ש רבנו לחלק בין רציחה לשאר מצות, אבל בהי׳ תרומות (פ"ה ה"ח) כ׳ הרמב"ם מפורש כר"י במתניתן „שאם ידע ושגג שמותר לתיום מן הטמא על הטהור הריהו כמזידי וע"ש בכ"מ„ הרי שע"כ חולק הרמב"ם על שיטת התוס׳, ועי׳ במ"ל (בשע"ו מסמ"ח בכ"מ) שהביא את דברי התוס׳ (דבכורות כג) וכ׳ שמדברי הרמב"ם שהזכרנו לא משמע כן. ואמנם קצת תמוה הוא על הט"ז שלא הביאו, וגם הפרמ"ג שהאריך בזה ולא הביאו. [וגם י"ל דהרי התוס׳ איירו שם בבטול איסורים שהוא לדידם רק דרבנן וי"ל שבדרבנן הקילו ואמרו דאומר מותר שוגג הוא משום דלא משמע לאינשי איסורי דרבנן, אך י"ל לפ"ד הנו"ב (מ"ת יו"ד מה) דלבטל גוף האיסור לכ"ע אסור מה"ת ועי׳ א"י(יו"ד לט) שכ׳ דמהרא"ש והרע"ב (בפרק) לא משמע כן ע"ש. ועצ"ע].

ומש"כ מד׳ הרמב"ם בה׳ שגגות, לכאורה אינה ראיה די"ל שכל עיקר הטעם דאומר מותר קרוב למזיד, הוא משום דהל"ל ללמוד ולא למד׳ כמבואר ברש"י ותוס׳ (מכות ט.), וכאן לא שייך לומר דהל"ל ללמוד כיון שהוא תנוק שנשבה (ועי׳ בתוס׳ שבת ע ד"ה מעלם) ודיו שנאמר דלא הוי אנוס (ועי"ש ס"ה וכ"מ כריתות) ולזה כ׳ הרמב"ם דהוא שוגג.

וכן י"ל שמש"כ רש"י (שם בשבת) „דר"י ור"ל ס"ל דתנוק שנשבה פטור משום שס"ל אומר מותר אנוס הוא ולא שגגה הוא" ע"ש, כונתו נ"ב שכאן ס"ל לר"י ור"ל דאומר מותר אנוס הוא, משום דאין כאן הסברא דהל"ל ללמוד ובכל דוכתא אמנם שוגג הוא (ועי"ש בתוס׳).

וכ"ש בגמ׳ דב"ק, ל"ד כלל דהתם מיירי בדבר פשוט שבד"א ונהרג על שלא

למד

עוד כ׳ שם: „אמנם י״ל דהנה הבי׳ כ׳ ולכאורא י״ל דבגמרא אין הכרח כלל שא״א לו לאדם חטא כו׳ כ״א במקום שגם חטא חברו הוא פעם אחת כו׳״. הנה בההיא אמתא דהוית בפומבריתא וההיא מעשה בחצי׳ שפחה וחצי׳ בת חורין (גיטין ל״ח) שהקשו תוס׳ בב״ד הא התם פושעים היו לא חלקו תוס׳ ש״ה שכל ימי׳ יתכן שתהא בעבירה. ז)

והנה

למד. משא״כ כאן הרי עשה מה שמוטל עליו — לשאל לחכם, ואם החכם טעה מה פשע הוא ובודאי אין לך שוגג גדול מזה, ועי׳ בפ״ת (יור״ד סי׳ נט) שמביא מת׳ צ״צ שאם שאל לבעל הוראה שאינו כומהה דלא הוי שוגג ע״ש הרי דוקא אם שאל לאינו מומחה.

[וגם ע״ז עצ״ע ואינו דומה למש״כ. שהרי לא טעה בעצם הדבר ועכ״פ עשה המוטל עליו ושאל לבעל הוראה אלא שחשב שידע לחזורות וטעת בזה, ולא דמי להא דאמרו (במכות ט) בחשב שהוא בהמת והוא אדם, דאמרינן שהל״ל לעיין היטב וע״ש ברש״י: „דכמו דאמרינן הל״ל ללמוד כן אמרינן דהל״ל לעין״, הרי אף שראה ועין אלא שלא עיין היטב חייב, ל״ד דכאן עדיף טפי וכמבואר].

ז) עי׳ מ״ש למעלה (בהערה ח׳ וב׳ להערה ג).

אגב: מש״ש רבנו שליט״א „דבהניח שלא במקומן הוי ברכתו לבטלה ועובר על לא תשא כו׳״, וכן אמגב נקטו כל האחרונים [הי״ה הקשו״ע, השלחן שלמה, והערוך השלחן, וכ״כ במשב״ר בשם הע״ת (ועי׳ בכה״ש שכ״כ סהמ״ז ושם אינו. ומ״ש המ״ז ועוברים על איסור דאורייתא אינו עולה ע״ז כדמוכח שם ועי׳ מ״ש רבנו בת׳ כליל תפארת) ע״ש], וצ״ע לפי מנהגנו עפ״י הרמ״א (בסי׳ כה סעי׳ ה) שאומרים אחרי הברכה בשכמל״ו ושוב ל״ח ב״ל ואינו עובר על ל״ת, וכמ״ש הרמב״ם (בפ״ד מה׳ ברכות ה״י) כהירושלמי וכן תפסו כל הראשונים וכ״ה בשו״ע (סי׳ רו).

אך יש לרון אם אמירת בשכמל״ו היא כעין תשובה על מה שבזה ש״ש ולכן עליו לומר דברי שבח ולקבל שוב עמ״ש, או שהוא תקון גמור שכיון שסיים בדברי שבח הוי כאילו לא הוציא שש״ל מעולם, והנה בשו״ע הלשון „על שהוציא שש״ל״ אולם מלשונו של הרמב״ם נראה שאמנם תקון גמור הוא לכפרע שכ׳ „וצריך לומר בשכמל״ו כו׳ כדי שלא להוציא שש״ל [ואף ששיטתו היא דברכה לבטלה עוברים על ל״ת מה״ת וכמש״ל]. וכן נראה מלשונו של הירושלמי (ברכות פ״ו כ״לד מברכין) „וצ״ל בשכמל״ו שלא להזכיר שש״ל״ [ועי׳ מה שהאריך רבנו „בעולת ראיה״ בטעם התקון, ע״ש].

וגדולה מזו מצאנו שאפילו בהוצאת שם שמים לבטלה בלי ברכה שלכאורה היא יותר חמורה מברכה לבטלה שהרי חלקו בתוס׳ (ר״ה לג) דהזכרת ש״ש בסדר של ברכה הוא רק מדרבנן, והזכרת שש״ל בלי ברכה הוי דאורייתא ע״ש, ומ״מ כ׳ הרמב״ם (בפי״ב מה׳ שבועות הי״א) „שאם טעה הלשון והוציא שש״ל ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכר לבטלה כו׳״, וכ׳ שם הרדב״ז שמקורו הוא מהירושלמי הנז׳ וכ״ה בהג״מ ובכ״מ ע״ש, וכ״ה מפורש בסמ״ג (לאוין סי׳ רמ״א) „שאם טעה כו׳ וכהא דירושלמי וצ״ל בשכמל״ו כו׳ ע״ש. ואף שלדי הרמב״ם גם ברכה לבטלה הוי דאורייתא מ״מ י״ל שגם הוא מודה שמצד הסברא הוי השש״ל בלי ברכה יותר חמור.

וכן נראה מלשונו של המאירי (נדרים ז) שכ׳ בשומע הזכרה מפי חברו

שצריך

פרק יא.

„והגה אם סופר סתם יחטא כו׳ שמצד ההרגל אינו משים לב כו׳ כל הסת״ם פסולין כמ״ש המג״א מי שאינו מניח תפילין אפי׳ אינו עושה להכעיס פסול דאינו בקשירה כו׳״. לענ״ד די לו בזה שנותנים לו שם מומר לאותו דבר וקרקפתא דלמ״ת, ואין גם לכנותו מומר להכעיס. (וברמב״ם (תשובה ג׳) מנה את הקרקפתא דלמ״ת, ומומר להכעיס בשני סינים), כי מלבד מה שעצם הדין הזה של

שצריך לנדותו, „שהוא רק בשומע שהזכיר את ה׳ לבטלה ועבר על מה שאמרו: (בתמורה ג) את ד׳ אלהיך תירא אזהרה שלא להוציא ש״ש כו׳״ וגדולי המתחברים חדשו בדבר דאף במברך ברכה שא״צ כל השומע חייב לנדותו שאף זוהי הזכרת השם לבטלה כו׳״ ע״ש. וידוע שגדולי המחברים הוא הרמב״ם וכמ״ש בשטמ״ק (כתובות מ:) שכ״מ שמזכיר המאירי „גדולי המחברים״ כונתו על הרמב״ם, (ואמנם כ״ת ברמב״ם ע״ש) הרי לד׳ הרמב״ם חדש חדשו בדבר ובגמ׳ לא אמרו רק במוציא ש״ל, אלא שכיון דגם ברכה שא״צ אסור מדאורייתא מנדין גם ע״ז, [ולפ״ז היה אפ״ל שמה שמצינו שהזכרת השם היא כ״כ חמורה הוא רק במוציא ש״ל ולא בברכה שא״צ ול״ד להקדש אף לד׳ הרמב״ם ועי׳ משכ״ל].

ובאמת צ״ע לד׳ התוס׳ (וכן הרא״ש (נפ״ק דקדושין סי׳ מט) ועוד כ״פ), אם חייבים לנדות למי שמברך ברכה שא״צ כיון שבגמ׳ אמרו רק בהזכרת ש״ל. ועי׳ בר״ן ובראי״ש שפר׳ דהטעם הוא משום שעבר על האזהרה דאת ד׳ אלוקיך תירא (כמ״ש בתמורה שם) והרי כ׳ בתוס׳ (ר״ה שם) דאזהרת זו אינה אלא למוציא ש״ל ולא לברכה שא״צ, [וע״ש בתוס׳ (נדרים) שכ׳ דמשו״ה בכ״מ שהזכרת השם מצויה עניות מצויה משום שדמי קצת לשבועת שקר], וכיון שלד׳ אינו אלא מדרבנן י״ל שאין מנדין וכמ״ש הר״ן (פסחים ר״פ מקום שנהגו) דבדרבנן שעיקרו מדאורייתא אין מנדין (ועי׳ משכ״ל בזה) ועי׳ בנ״י (נדרים שם) שכ׳ דגם על כנויין מנדין משום שעבר על ד״ת דאת ד׳ כו׳, משמע שבדרבנן אין מנדין וכ׳ שם עוד מהרי״טב״א דבמזכיר את השם בשאר לשונות אין מנדין אלא גוערין בו, ונראה משום דס״ל דלא הוי אלא מדרבנן ומשו״ה אין מנדין.

[אך זה י״ל דס״ל שאף מדרבנן אינו וכמ״ש ברש״י (סנהדרין קא) בענין לוחש על המכה שאם מזכיר ש״ש בלשון לע״ז אין איסור; [מובא ברמ״א (יו״ד סי׳ קעט ח) וע״ש בב״ח שחולק ע״ז וכ׳ דמשמעות כל הפוסקים הוא דלא כרש״י והש״ך דחה את דבריו וכ׳ דודאי לכתחלה יש להזהר אבל היכא דלא אפשר לא אפשר ע״ש, וכ״כ שם לענין מחיקת השם בלשון לע״ז, ויש חולקים ע״ז ע״ש בגליון מהרש״א מש״כ מתחות יאיר, וכן ראיתי בעצי לבונת (בסי׳ רלו) בשם התומים ע״ש], ושאני שבועה שכ׳ הש״ך (בסי׳ סנ״ל) דמהני דעכ״ם מהני מטעם יד.

אך קצת יש לחלק דשם בלוחש על המכה הוי הזכרת השם לתועלת ואינו לבטלה ואינו אסור אלא משום מזכיר פסוק על הלחישה וזה רק בלשון הפסוק, וכן במוחק כיון שאינו צורת השם שאני, משא״כ הכא סו״ס הוי בזיון במזכיר ש״ל אף בלשון לע״ז, והרי כ׳ הרמב״ם (בפ׳ כו מה׳ סנהדרין) וכן פסק בשו״ע (חו״מ סי׳ כז) לענין מקלל „דאפי׳ באחד משמות שקורין הגוים להקב״ה לוקה״ ועי׳ ברבנו ירוחם (נתיב יד חלק ח) שכ׳ מפורש דאף בלשון לע״ז חייב לנדותו, ואולי משום דס״ל דהוי דאורייתא וצ״ע].

של המג״א הלקית מהרמ״א יור״ד (ג׳ ה׳) ״מי שאינו חושש בזביחה כו׳״ אינו דין מוחלט. הב״י למד כן מלשון הרא״ש (חולין פ״ח) והב״י עצמו לא הביאו בחבורו, והפ״ח חולק ע״ז לדינא והוכיח מע״ז (כ״ז:)—לְוא אפילו יהִיבנא שדין

זה

ולפמ״ש יהי׳ ניחא לד׳ הרמב״ם למה הוצרכו בגמ׳ (נרכות לג) פסוק מיוחד על ברכה שא״צ ולא ילפי מהוציא שש״ל. דכיון דחמור אין ללמוד ממנו, ומה שאמרו דברכת שא״צ עובר בלאו ובהוציא שש״ל רק בעשה שיותר קיל לד׳ הרמב״ם (ודלא כרמב״ן (נפ׳ יתרו) ועי׳ מש״כ בזה בק״א (סי׳ ג). י״ל דהרי ע״כ עיקר קרא דלא תשא נאמר על שבועת שוא אלא שנראה להם לחז״ל ללמוד מזה גם על מזכיר שש״ל בלי שבועה, ואפי׳ בברכה שא״צ וכמ״ש המהרש״א (נגדרים פס) מהרמב״ן ״דמדלא כתיב לא תשבע אלא לא תשא נשמע מזה גם מזכיר שש״ל״, וכ״ה ד׳ הרמב״ן על התורה (פס) שכ׳ ״ועל דרך הפשט יאסור עוד שלא ישא על שפתיו השם הנכבד על חנם כלשון לא תשא שמע שוא, ובל אשא את שמותם על שפתי וכו׳״ ע״ש, נמצא לפ״ז שאליבא דאמת עובר גם במזכיר שש״ל בל״ת והוספה התורה על מזכיר שש״ל בלי ב ר כ ה גם איסור עשה ואזהרה מיוחדת.

ובזה יתורץ קושית התפ״י (ברכות סוף פ״ה) שהק׳ על שיטת הרמב״ם ״דא״כ ל״ל קרא דאת ה׳ אלקיך תירא על הוצאת שש״ל נילף מלא תשא׳ וכבר כ׳ ע״ז בנו שם דיתכן שבא כדי לעבור בעשה ול״ת ע״ש.

גם משה״ק שם שכיון שאמרו בגמ׳ הלשון ״מ ש ו ם לא תשא׳ ולא אמרו ״עובר בל״ת״ ש״מ שהוא רק מדרבנן. יש לדחות מגמ׳ ערוכה (בנזיר נט) שמזה שאמרו ״מ ש ו ם ל א י ל ב ש׳ דייקו שע״כ מיירי בדאורייתא ע״ש. ועי׳ בק״א (סי׳ כח) הביאתי משה״ק המחרי״ם שיק (ביו״ד סי׳ קיג) מגמ׳ זו על הריטב״א שכ׳ (בחי׳ למכות) שבכ״ם שאמרו ״משום שנאמר׳ אסמכתא בעלמא היא, ויש שחלקו בין אם אמרו ״משום שנאמר׳ לאמרו מ ש ו ם לבד שהוא דאורייתא (ושם הארכתי בד׳ הריטב״א אלו).

אולם אחרי ההתבוננות נראה שע״כ אין לומר שהאי ל״ת עולה גם על מזכיר שש״ל. דא״כ מאי הק׳ בגמ׳ (תמורה ד) דאין לאוקמי האי ״ליראה את ה׳״ על מזכיר שש״ל משום דאין בזה אזהרת ל״ת. ואי כדברינו הרי יש גם במזכיר שש״ל אזהרת ל״ת. והי׳ נראה לומר שאמנם האי ל״ת שאמרו בברכות הוא רק אסמכתא בעלמא גם לד׳ הרמב״ם, דקרא לא מיירי אלא בשבועת שוא (וכן נראה קצת מלשונו (בה׳ ברכות פ״א) ״והרי הוא כנשבע לשוא׳ משמע שעיקר קרא בשבועת שוא מיירי אלא שאסמכוהו אסמכא לשבועת שוא). ומ״מ איסור ברכה שא״צ הוא מדאורייתא דיליף מאת ה׳ כו׳ ומשום דס״ל דאף שמזכיר בסדר של ברכה מ״מ סו״ס הרי הזכיר את השם לבטלה או לא לצורך והוי גם זה בכלל מזכיר שש״ל.

ויהיו מובנים בזה דברי המג״א שכ׳ (בסי׳ רטו סק״ו) ״דדעת הרמב״ם הוא שברכת שא״צ הוא דאורייתא וכ״ת בתמורת ד׳ פשטא דתלמודא והתוס׳ מפרשים דמיירי בלי ברכה כו׳ ע״ש, ולכאורה קשה דנקט גמ׳ דתמורה שמיירי במוציא שש״ל ולא בברכה שא״צ, ולא נקט הא דברכות שמפורש שם כלשונו של הרמב״ם והשו״ע.(וכן ציין הכ״מ מקורו בברכות ע״ש) ועי״ש במחה״ש שהק׳ דמתמורה לא משמע שיש ל״ת, ולד׳ ניחא שאמנם ההוא דברכות הוי רק אסמכתא, ועיקר מקורו של הרמב״ם הוא בגמ׳ דתמורת דמצד הסברא נראה להרמב״ם פ ש ט א ד ת ל מ ו ד א לא לחלק בין מזכיר ש״ש בלא ברכה למזכיר בברכה. [ועי׳ במנ״ח (קל) שתמה מאד על הגמ׳ ובעיקר על הרמב״ם שמבואר בד׳ דלוקין על מברך ברכה שא״צ, והרי ודאי לא גרע ברכה שא״צ ממשש״ל ואמרו בגמ׳ תמורת וסנהדרין שאינו אלא בעשה כו׳ ונשאר בצ״ע ע״ש, ובהמשך דברינו יתבאר].

אמנם גם לאידך גיסא י״ל שבאמת האי ל״ת הוי מדאורייתא, ואלה״ק דא״כ יש אזהרת ל״ת גם במזכיר שש״ל, די״ל שהרי ע״כ עיקר האזהרה דלא תשא הוא על

שבועה

זה מסכם הוא, עכ"פ אפילו להר"י והרא"ש פירושו של "מי שאינו זובח" מ י ש א י נ ו מ ו ד ה בזביחה וה"נ בתפלין כל מי שאינו בקשירה היינו ש א י נ ו מ ו ד ה בקשירה, כי רק שני פרושים יש לחבחרת ואכלת מי שזובח ואוכל

או

שביעת שוא, ועיקר האזהרה במזכיר ש"ל איננו אלא בעשה, אלא שכיון שגלתה לנו התורה איסורו בהזכרת ש"ל, ממילא יש לנו לומר שגם בהזכרת הש"ל בכל אופן נכלל בהאי לא תשא וכפשטא דקרא וכמשכ"ל מהרמב"ן, ומעתה כיון שאין עיקר אזהרת לאו מפורש במזכיר ש"ל לא נוכל לומר שהאי "ליראה" עולה על זה, ואולי לזה כיון המג"א, שע"כ עיקר האיסור ידעינן רק מהא דתמורה.

ובזה אפ"ל גם קושיא תמורה שהק' בנו (נתפ"י שם) "על מ"ש הרמב"ם (בסוף פ' ספעום) דמש"ל עובר על "ליראה את השם" והרי אין זה אלא לפי הס"ד של הגמ' (בתמורה שם) אבל במסקנה האי קרא במקלל השם קאי ולא במזכיר ש"ל" [וכה"ק בג"א (כלל ס) וכבר הק' כן המהרש"א (בנדרים שם) ונשאר בקושיא, ועי"ש שבדבריו שם הוא סותר א"ע מ"ש (בר"ס לג:) ותרבה הקושיא משה"ק (שם נתפ"י) על המהרש"א, וכבר עמד ע"ז בחי' מהרצ"ח שם ע"ש] ונדחק לתרץ שם שהסוגיא דברכות חלוקה על אהיא דתמורה ולפי הסוגיא דברכות יש אמנם לאו בהזכרת השם, וממילא נוכל כבר לאוקמי גם האי "ליראה" על הזכרת השם לבטלה ע"ש, והיה אפ"ל בזה גם את קושיתנו דלעיל, ועי' מ"ש בדי הרמב"ם אלו בג"א שם.

אך קצת דוחק הוא דמה הכריע להרמב"ם לפסוק כהסוגיא דברכות אם הסוגיא דתמורה סותרת לזה, וגם לפ"ז יהיו ד' המג"א מוקשים עוד יותר, ולפ"ד ניחא שאמנם הסוגיא דתמורה ס"ל כהסוגיא דברכות, ומ"מ כיון שאין הלאו מפורש על הזכרת השם א"ז אזהרה, ואין לאוקמי האי "ליראה" על-זה. אבל אה"נ אחרי שאוקמינא על מקלל והתורה גלתה אזהרה גם למש"ל לבד, ממילא נוכל לומר שגם האי ליראה עולה ע"ז, שגם זו בכלל יראה היא ועכ"פ אם לא לעונש מלקות אבל לכה"פ לחומר האיסור,

וניחא מה שהזכיר הרמב"ם (בס"פ שבועות פ"ט) על מש"ל האי "לית" ואח"כ (בפי"ת) מזכיר ע"ז האי "ליראה", דבאמת שניהם איתניהו ביה, ונקיט הרמב"ם האי "ליראה" ולא "את ה' כו'" אפשר משום דניחא ליה לתפוס איסור לאו יותר, או משום שכאן אמרה תורה מפורש ליראה את השם, ועי' במהרש"א (נדרים שם) שפירש "דמה שלמדו מ"את ה' אלוקיך תירא" למש"ל, הוא משום דסמיך אסיפא דקרא ובשמו תשבע דר"ל במקום חיוב שבועה אבל בלא"ה תירא את ה' מלהזכיר שמו' עכ"ל, ואמנם האזהרה העיקרית היא האי "את ה' גו'" ולכן במנין המצות (סס"מ ד) מנה "את ה' גו'" לעשה, ומזכיר שם האי הזכרת ה' לבטלה ע"ש. ולא מנה בין הלאוין האי "ליראת" על מוציא ש"ל.

ולפמ"ש יהיה מדויק לשונו שם שכ' "לא שבועת שוא לבד אסורה אלא אפי' להזכיר שם כו' ואע"פ שלא נשבע שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את ה' גו' ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה", נראה שרצה להביא ראיה על מש"כ לעיל מזה, דמזכיר את ה"שם לשוא או מברך בשא"צ עובר בל"ת' ולכאורה הרי לא מיירי המקרא רק בשבועה, ע"ז כ' "דלא רק שבועת שוא אסורה אלא גם מזכיר ש"ל" ומביא ראיה דהאי ל"ת עולה ע"ז "שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה כו'" וכיון שגלתה התורה איסורה ממילא יש לומר שגם האי ל"ת עולה ע"ז, [וגם לפ"ד התפ"י שם נוכל ליישב לשונו אבל לתפך סמ"ש שם, די"ל שס"ל להסוגיא דברכות דהאי ליראה הוא האזהרה על מזכיר ש"ל דגם זה בכלל יראה וכיון שיש אזהרה בלאו יכולים כבר להלקות מלאו דלא תשא. ועי' מ"ש הרמב"ם בסה"מ (בורס ע' ובלאוין ס). ועכ"פ זה פשוט לנו שגם להרמב"ם, מש"ל בלי ברכה חמור יותר.

אבל

או למעט מי שאינו מצווה (רש״י והרא״ה והרז״ה ורשב״א וי״א גם דעת הרמב״ם יעי׳ פרי תואר (יור״ד כ׳ ח׳), או למעט מי שאינו זובח ואוכל היינו שאינו מודה בזביחה, (תוס׳ ורא״ש ויעין לשון פרמ״ג יור״ד ב׳ ו׳). וזמ״ש הרמ״א

שאינו

אבל הלום ראיתי בתי׳ רעק״א (סי׳ כט) שכ׳ בפשיטות לחסך ממ״ש, דלהרמב״ם ברכה שא״צ חמורת יותר ממזכיר שש״ל. ומסיים „ואל תתמה, דהא חזינן דמברך בשא״צ עובר בל״ת ואלו במזכיר שם בחנם מבואר בריש תמורה דליכא אזהרת אלא איסור עשה את ה׳ כו׳ וכן מבואר בלשנא דהרמב״ם (סוף ה׳ שבועות) דבהלכה ט׳ כתב השומע הזכרת השם מפי חברו לשוא או הנשבע לפניו בשקר או שברך ברכה שא״צ שהוא עובר משום נושא שם ד׳ לשוא כו׳ ואח״כ בהלכה י״א כ׳ לא שבועת שוא לבד אסורת אלא אפי׳ להזכיר שם מהשמות המיוחדין לבטלה אסור. הרי דמברך בשא״צ כייל לה בפשיטות בחדא מחתא עם נשבע לשוא כו׳״ וע״ש שנקיט כן להלכה לענין לברך בלשון לע״ז.

והנה אם אמנם שאלה״ק „מהרמב״ן שה״ל דיי״ל שאזיל לשיטתו דעשה חמור מלאו ולכן כיון שמצינו שהתורת אסרה הזכרת השם לבטלה בעשה, כ״ש שיש לכלול אותו גם בהאי לא תשא. אבל הרמב״ם שחולק עליו וס״ל ככ״ע דלאו חמור מעשה, לא ס״ל כוותי׳ גם בזה. וכן נראה מד׳ המהרש״א (בנדרים שם) אחרי שהביא מש״כ הרמב״ן דהאי לא תשא עולה גם על הזכרת השם, כ׳ „אבל הרמב״ם כ׳ דאפי׳ להזכיר שם אסור שנא׳ „ליראה את ה׳״ ע״ש.

אולם צ״ע דמד׳ המאירי ומכל הני דאמרן לעיל לא משמע כן [ובתפא״י ובנ״א ועוד כ׳ בפשיטות שכ״ש הוא, דהזכרת השם חמור מבשא״צ] והתוס׳ הלא סברא נקטו דבמזכיר בסדר של ברכה לי״ה כ״כ בזיון וגם להרמב״ם עכ״פ לא גרע, דכל עיקר האיסור הלא הוא משום שהזכיר את השם וכמש״כ הרמב״ם (בה׳ ברכות פ״ד) „שאם ברך ברכה שא״צ יאמר בשכמל״ו כדי שלא להוציא שש״ל״ ובמה נגרע אם הוסיף גם דברי שבח אל הזכרת השם. ומ״ש משום שזה בלאו. אפ״ל כמוש״כ״ל, והרי בלא״ה יש בו לאו כמ״ש הרמב״ם בפרוש „שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את ה׳ גו׳.

גם מה שהביא ראיה מהא שכייל הרמב״ם ברכה שא״צ עם שבועת שוא, צ״ע: שלכאורה נכלל בזה גם הזכרת שש״ל שכ׳ מקודם, ואולי למד כן מסה שסיים „כמו שבארנו בה׳ ברכות׳ ושם לא באר רק מרכת שא״צ שהיא כשבועת שוא, אבל לכאורה יש לדחות דהרי שם כי שהוא כש״ש ולא ש״ש ממש וכמש״ל וכאן כייל בפשיטות עם שבועת שקר. אלא ע״כ מפני ששם מיירי בנוגע לחומר האיסור והעונש לכן כ׳ שהוא רק דומה לשבועת שוא אבל כאן שמדבר מענין חיוב נדוי שעיקר חיובו הוא משום הזכרת השם ובזה הרי דומה הזכרת השם לבטלה להזכרת השם דשבועה, ולפ״ז ודאי שנכלל גם הזכרת השם שכ׳ קודם לזה, ומה שכ׳ „כמו שבארנו בה׳ ברכות׳ י״ל שאדרבה מפני שברכה שא״צ קיל יותר קמ״ל שגם זו בכלל נושא שם לשוא וכמו שבאר בה׳ ברכות. ומה שכ׳ הרמב״ם אח״כ „ולא שבועת שוא לבד אסור״. אינה ראיה, שי״ל שכאן רצה לבאר שרק שם משמות המיוחדין אסור או כמשכ״ל.

וכן נראה מזה שהאריך שם אח״כ בתקון דהוציא שש״ל שיאמר דברי שבח, כיצד כו׳, והרי כבר כ׳ דינו של הירושלמי (דמתקן בזה שאומר בשכמל״ו בברכת שא״צ) בה׳ ברכות (פ״ד) וכ״ש הוא לפ״ד הגאון רעק״א ז״ל במזכיר שש״ל בלי ברכת שמועיל ולמה האריך כאן כ״כ בזה עוד, אבל אם נאמר כמשכ״ל ניחא שחדש לנו כאן שלא רק בברכה שא״צ מהני אלא אף בלי ברכה שחמור ג״כ מהני (ומטעם שנכתוב להלן ע״ש).

ועכ״פ איך שהוא לד׳ הרמב״ם אבל הרי רוב הפוסקים ס״ל כהתוס׳

ח״ח

שאינו חושש לזבות כו' אפי' שאינו עושה להכעים מכיון שאינו עושה לתיאבון ואחת היא לו טרפה וכשרה הרי אינו מודה בזביחה. ולשון הרמב"ם

תפלין

[היה הרא"ש שתבאתי לעיל וכן הר"ן (ר"ה שם) ומרדכי והאשר"י (שם) וכן החנוך (תל) ועוד כ"פ], וא"כ צ"ע על השו"ע שכ' (ביור"ד סי' שלד לו) דגם על ברכה שא"צ מנדין (כדי הרמב"ם ומזה ראית כהמג"א שכ' (בסי' רטו) ששטת הרמב"ם הוא דבשא"צ הוא דאורייתא ודלא כהא"ר שכ' ע"ז שאינו מוכרח) וגם בטור לא כתב רק הזכרת השם ע"ש. וביותר ק' על הט"ז שבעצמו פסק (באו"ח סי' מ"ו סק"ז) כהתוס' ושם (ביור"ד) לא העיר כלום. אם לא שנדחוק ונאמר שס"ל דגם על דרבנן כנדין ודלא כהנמוק"י ודלא כהר"ן שהי"ל, ואמנם עי' בכ"ם (פ"ו מה' ת"ת ה' י') שהקי על הר"ן, או אפשר שאיסור דרבנן כהאי, שאני, שאסמכוהו על לא תשא שחמור יותר משאר לאוין שבתורה כמבואר נגמי (שבועות לט) שדימוהו לכריתות ומיתות ב"ד וכל העולם כולו נזדעזע בשעה שאמר הקב"ה ל"ת כו' וכל עברות שבתורה כו' וכאן נאמר לא ינקה כו' ע"ש.

עוד צ"ע לד' התוס' ודעימיהו אם מהני אמירת בשכמל"ו או שאר דברי שבח בהוצאת שש"ל, דעד כאן אמרו בירושלמי דמהני דוקא בברכה שהיא לדעתם רק מדרבנן, משא"כ בהוציא ש"ש בלי ברכה שהיא מדאורייתא יתכן שאינו מועיל. ובזה היה אפשר להבין למה לא הזכיר בשו"ע דין זה דהרמב"ם בה' שבועות, שגם בהוציא שש"ל בלי ברכה מהני, שבאו"ח (סי' כו) מיירי רק בברכה, וביור"ד (סי' שלד) העתיק דברי הרמב"ם בהלכה ט' וה"י וסיומו בדבר התקון לא העתיק ע"ש, והשתא נאמר או שס"ל כשטת התוס' (ראין הכרע בדבריו עי' במ"א (סי' רטו), או שאמנם ס"ל להרמב"ם שגם ברכה שא"צ הוי דאורייתא ומ"מ ס"ל שכיון שמצד הסברא הזכרת שש"ל בלי ברכה חמור טפי ובירושלמי ל"א רק בברכה, ע"כ ס"ל דלא מהני באומר בלי ברכה. [ונראה דמה שלא הזכיר תקון זה (בסי' רטו) שמדבר מברכה שא"צ משום דס"ל שברכה שא"צ וב"ל הכל אחד, וכמו שנראה בלשונו של הרמב"ם (בה' שבועות) שמתחיל בברכה שא"צ ומסיים בב"ל ע"ש].

אולם כ"ז אפשר להסתפק אם נאמר שהאמירת היא כעין תשובה, אבל אם נאמר שהוי תקון גמור לספרע והוי כאילו לא הוציא כלל, יתכן שאין לחלק בין דאורייתא לדרבנן, והסברא נותנת לומר שאף אמנם בנוגע לעצם האיסור הוי הזכרת שש"ל יותר חמור, מ"מ בנוגע להתקון הוי בהזכרת שש"ל תקון יותר מבב"ל דכשהזכיר ש"ש ואומר מיד דברי שבח דומה כאילו השם שייך לדברי השבח שסמיך ליה, וכמ"ש הרמב"ם (ה' שבועות שם) „הזכיר שם ימהר מיד וישבח כו' ויהדר לו כו' כיצד אמר ד' יאמר ברוך הוא כו' כדי שלא יהי' לבטלה", משא"כ כשאמר ברכה מסודרת דמה שיאמר אח"כ בשכמל"ו לא תוכל לתשתיך אל הברכה. ומ"מ כי הירושלמי דמהני בזה כ"ש בהזכרת השם. ובשו"ת להי"ל להזכיר בשו"ע תאי אמירת בשכמל"ו בהזכרת השם לבטלה.

וקצת יש לדחות דדוקא בסיום דברי שבח הוי תקון גמור אבל בשכמל"ו לא, ואמנם בבשכמל"ו גם בברכה אינו תקון גמור וכן נראה מלשונו של הרי"י (בברכות) שכ' אחרי שהביא הא דבשכמל"ו „ויש אומרים דזהו לאחר שאמר אמה"ע אבל אם לא הזכיר עדין מלכות אלא ברוך אתה ה' בלבד יש לו לסיים ולומר למדני חוקך כדי שיהיה כקורא פסוק ולא יהיה מזכיר שש"ל" עכ"ל, (וכ"ה בהרא"ש ובטוש"ע), ונראה מזה שהתקון דבשכמל"ו הוא יותר קלוש מהסיום דברי שבח, וקצת י"ל שקורא פסוק שאני ועדיף מסיום בדברי שבח ג"כ. וגם שמד' הרמב"ם שלא הביא דין זה נראה

שהכל

(תפלין ה׳ י״ג): כל שמוזהר על הקשירה ו מ א מ י ן בה הוא שכותב כו׳, ועד״ז המושי״ע (ל״ס ה׳): כל שאינו בקשירה (שאינו מצווה) או א י נ ו מ א מ י ן בה

שהכל אחד ואמירת בשכמל״ו תקון גמור הוא וכמשכ״ל. וכן מהירושלמי. (וקצ״ע שגבי הזכרת השם כ׳ הרמב״ם שיאמר דברי שבח אחרים ולא כ׳ שיאמר בשכמל״ו כלשונו של הירושלמי ע״ש).

וכן נראה סדי הנמוקי׳ (נדרים שם) שכ׳ „דאם הזכיר שש״ל יאמר בשכמל״ו וכמו שאמרו בירושלמי גבי ברכה שא״צ״ ע״כ, [וכך הבין החי״א (כלל ה) שכ׳ דבמזכיר ש״ש יאמר בשכמל״ו או ארונינו בכל הארץ „וכיוצא. רק צ״ע מש״ש דבמסיים דברי שבח יאמר אח״כ ג״כ בשכמל״ו ע״ש].

ומעתה הדק״ל דא״כ הרי לא עבר על ל״ת, וכן מצאתי בש״ת (סי׳ כז) שמביא מחזנים מאירות (ח״ג סי ט) שכ׳ בנרון זה מפורש, במי ששגג והניח את התפלין במה זמן שלא במקום הראוי, ובא לקבל תשובה, שאינו צריך לקבל תשובה על מה שברך לבטלה ועבר על ל״ת מפני שאמר בשכמל״ו שוהו תקון שלא יעבור על ל״ת ולא חטא בברכה לבטלה ע״ש.

ואף שבשלטה״ג (על המרדכי כשבת פרי׳ במה מדליקין) כי מפורש שאם הניח תתפלין שלא במקומן הוי ברכת לבטלה. וי״ל שמיירי כשל״א בשכמל״ו [שהוא רק מהרמ״א בשם האגור והריב״ן חביב. והב״י אמנם תמה עליו ע״ש. וגם הוא לא כי רק „ושוב לומר״ כדי לצאת י״ת כל השיטות וכמובן שלכל חד כראית ליה אין מקום לאמירה זו. ולפ״ז יקשה מאד שגרת לשנא דכל האחרונים שהבאתי שנקטו דהו׳ ברכה לבטלה.

ונראה לומר שע״כ מהני אמירת בשכמל״ו דוקא כשהוציא במקרה בשוגג אבל כשאומר ב״ל במזיד לא מהני, שהרי אין זה תקון כמו לאו הנתק לעשה אלא שהוא תקון מצד הסברא שכיון שלא חשב לבזות ומסיים בדברי שבח אמרינן של״ה לבטלה ובזיון למפרע, משא״כ אם מבזה במזיד, וכן נוטה לשון הרמב״ם שכ׳ (בה׳ שבועות שם) „אם ט ע ה״ וכן בהי ברכות מיירי בשוגג, וכן בעובדא דהירושלמי איירי בשוגג, ועי׳ בנמוקי׳ (נדרים שם) שכ׳ „וכל שיצא הזכרת השם ב ש ו ג ג צריך לומר בשכמל״ו כו׳ ע״ש, ולא אשתמיט חד להשמיענו שיועיל אף במזיד.

ויש להביא ראיה לד׳ מהא שאמרו (נדרים ז ועוד) השומע הזכרת ש״ש מפי חברו שצריך לנדותו, והל״ל למיחש שמא אמר בלחש אח״כ דברי שבח, אבל אם נאמר שבמזיד אינו מועיל ניחא, שהרי כי הרמב״ם (שם) דאימתי חייב לנדותו דוקה בבזיד אבל בשוגג א ס ו ר לנדותו, וכ״ה בשו״ע, ודלא כהסמ״ג שכ׳ דרק אין חיוב לנדות ואם רוצה הרשות בידו (כמבואר בב״ח שהסמ״ג חולק על הרמב״ם), ובאמת צ״ע לד׳ דאף אם נאמר שענש הכתוב גם שוגג מ״מ איך כותר לו לנדוחו ניחוש שמה תקן מיד, ויהי׳ ראית לפ״ש בחדושי הגהות (שם בטור) דאמנם גם להסמ״ג אסור לנדותו ודלא כהב״ח ע״ש, ואפ״ל שהסמ״ג לא מיירי אלא בשוגג שאינו יודע שזה אסור וממילא לא יתקן אח״כ, אבל אה״נ שבשוגג שטעה בלשונו אסור לנדותו. אך צ״ע דגם באופן הראשון הל״ל לו שיתקן מיד, ועי׳ במאירי (כתי׳ לנדרים שם) שכ׳ דבשוגג אסור לנדותו, ועי׳ בט״ז (בסי׳ בלד סק״כ).

הן. אמנם לד׳ התוס׳ יש לדחות אם נאמר שלדעתם אינה מועלת האמירה במוציא שש״ל. דלפמש״כ לא נאמר דין זה דנדוי אלא במוציא שש״ל וא״כ י״ל שאמנם בברכה שא״צ מהני אף במזיד, ואף אם נאמר כמשכ״ל שגם לדידם מהני, וכן לד׳ הרמב״ם, יש לדון עדין די״ל דמה שחייבים לנדותו ואין חוששין שמא תקן, זהו משום שמעמידים אותו על חזקתו דכיון שאמר במזיד

ודאי

בה אינו בכתיבה, אבל העברינים מניחי תפלין על המצח א״א לכנותם. א״י גם מודים בקשיר ה׳ דהרי הם מניחים תפילין לוא גם בשבוש גדול אפילו בינם לבין.

ודאי שלא בקש תקון וכע״ש בתוס׳ (גיטין לג) וביותר באור בתוי (מכות טו: ד״ס במאי קמפלגי) דאל״כ ה״ל בגזיר התראת ספק דשמא ישאל כוי ע״ש ועוד דאל״כ הל״ל שיתרה אותו שיסיים בדברי שבח ואם לא יתקן ינדהו אז ובשו״ע כי בסתמא דעל דבר איסור מנדין לאלתר בלי התראה (והוא כגמ׳ (מ״ק טו) ועי׳ משכ״ל בהערה להערת הגאון האדר״ת ז״ל) ורק בשוגג אמרו דמתרין אותו בזה, וכגמ׳ (נדרים ז:) ג״כ אמרו גבי ההיא איתתא שאפקה הזכרת השם לבטלה, שמתה רב הונא והמפ׳ כי שמיירי במזיד ומ״מ למה ל״א שתתקן ע״י אמירת.

וקצת אפשר לדחות משום דנראה שהאמירה לי״מ אלא תכ״ד וכדמשמע מד׳ הרמב״ם ,ימהר מיד ויאמר׳ [וצ״ע שלא נזכר מפורש כן בספ׳ וגם שלא כ״כ הרמב״ם אלא בת׳ שבועות אבל בת׳ ברכות כשמדבר מב״ל כי סתם וצריך שיאמר וכו׳, אולם אם נאמר כמשכ״ל שגם לדידיה הזכרת ש״ש חמור יותר י״ל שדוקא הזכרת ש״ש לא מהני אלא אם תקן תכ״ד שכיון שחוזר תכ״ד בדברי שבח שפיר י״ל שלא הוציא שש״ל וכמשכ״ל, משא״כ בב״ל מהני בכל גונא. אך אפ״ל דאף שאינו חמור מב״ל ומהני אף לאחכ״ד, מ״מ טוב יותר למהר מיד. כד׳ שיהי׳ שייך תוצאת השם אל מה שאומר אח״כ) ולפ״ז הרי אינם יכולים להתרותו דע״כ יהי׳ התקון לאחכ״ד, ואף אם נאמר שליד. תכ״ד אבל עכ״פ זה ברור שצריך למהר להסמיך מיד וא״כ יוכל להיות שמייני בראותו שאינו מדבר כלום סמוך להוצאתו לבטלה, ולא הגיע בשפתיו, והרהור אולי לי״מ כיון שהבזיון היה בדבור, או שראוהו עוסק בדברים אחרים, או. אולי מיירי שהתרו בו, אך כ״ז דוחק דא״כ איך לא אשתמט חד לפרש שמיירי רק באופן כזה ובאופן אחר אסור, הן אמנם שגם בנזיר ילח״ק שיתרוהו שישאל על נזירותו (ועי׳ משי״כ המפ׳ בזה), אע״כ כיון שעומד ברשעו מעמידים אותו על חזקתו שלא ירצה לשאל, או כיון שהוא עובר במזיד אין חיוב לתקנו וכמ״ש המהרש״א (סס בגיטין) על מה שתקי׳ שם, שכיון שעובר במתכוין על נזירותו אין להחכם לשאל לו ע״ש, וה״ה הכא, וכ״ש הוא ניד שהרי כי הרמ״א בשו״ע שלענין נדוי א״צ עדות וראיה ברורה אלא אומד הדעת וכו׳ ע״ש, אבל אח״כ שאם אמר מועיל אף במזיד.

וגם כ״ז ניחא אם נאמר שהאמירה מתקן לגמרי למפרע אבל אם נאמר שהוא כעין תשובה ואינו תקון גמור, י״ל דהן אמנם לענין נדוי ל״מ שהרי כי בתוס׳ (יבמות כב: ד״ס כשעשה תשובה) דבנתחייב נדוי לי״מ תשובה ואע״פ שעשה תשובה לא מפטר מנדוי ע״ש, ולכן לא כי בשו״ע בדין נדוי את התקון דאמירה, והרמב״ם שכתבו הרי מיירי שם בשוגג וכמ״ש אם טעה כו׳ ואז לא שייך נדוי, ומהני האמירה להנצל מעונש, וה״ה שמהני לענין זה אף במזיד.

אולם הרי כבר כתבתי למעלה שמדברי הרמב״ם והירושלמי משמע שהתקון הוא למפרע, ועושהו כלא הוציא שש״ל כלל, ולא נתחייב נדוי שוב, וגם משי״כ מנזיר י״ל שליד, ששם נתברר שהוא רשע משא״כ כאן עדין לא נתברר שהוא רשע די״ל שאף שאנו רואים שאומר במזיד מ״מ שמא היה בדעתו מעיקרא ע״מ שיאמר אח״כ דברי שבח, ואף שאינו נכון לעשות כן לכתחילה, [וי״ל שמשום זה אמרינן בכ״מ ספב״ל ול״א שיברך ויאמר אח״כ בשכמל״ו ועי׳ בב״י (סי׳ כה) ועי׳ השב משי״כ הפנ״י (ברכות יב:) ובפרמ״ג (סו״ס רטו) ולי״ד לברכת תפלין, דשי״ה שהעיקר הוא כמ״ד דצריך לברך שתים ורק לרווחא דמילתא טוב שיאמר בשכמל״ו וכמשי״כ בר״ס (סי׳ כס), וע״ש בפרמ״ג מ״מ רשע לא מקרי ואין לנדותו, ולכחים

לבין עצמם.

אלא שכן אמנם ברור הוא דלכתחלה אין להניחם לכתוב. כי י״א שגם לתיאבון

חיה מחוב להתרות בו, ועוד שלא מצינו מי שיחלק בזה שאם אמר אח״כ דברי שבח שאין לגרותו וש״מ שבמזיד לא מהני.

ולפ״ז כיון שרבנו שליט״א האריך לבאר (בס״ט ובכ״מ) שכיון שמניח כך תמיד בשאט נפש הוי כמזיד או קרוב למזיד ואז לי״מ מה שיאמר בשכמל״ו ושפיר נקטו האחרונים דהוי ברכתו לבטלה ושפיר כתב רבנו דעובר על ל״ת.

ונם י״ל שלפעמים יקרה שצריך לברך שתי ברכות ואסור לו לומר בשכמל״ו, כגון במניח את התפלין קודם גאל ישראל וכפי שפסק הרמ״א (בס״ סו) צריך לברך אז עליהם, או לד׳ הפר״ח ודעימיה גם בין גאולה לתפלה, והפרמ״ג כ׳ דגם באמצע ק״ש יניח ויברך, ואז פשוט הדבר שאין לומר בשכמל״ו, שאין זה אלא לרווחא דמילתא והעיקר כר״ת ובמש״ל, וכ״כ במשב״ז ע״ש, ונמצא דמי שהוא רגיל להניח שלא במקומן יזדמן לפעמים שתהיה ברכתו לבטלה.

ועוד י״ל שבפי שכתב רבנו שליט״א (בפ״ג ובכ״ד) מחזות״ק (ס׳ כה) דתפלין ש״י לית לה מגרמה כלום, וכל עיקר מצות תש״י תלויה בתש״ר, וס״ש בגמ׳ (מנחות לח) דתש״ר אינה מעכבת את תש״י, צ״ל דמיירי באנס על הנחת תש״ר ואז מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. משא״כ מי שבועט בשאט נפש בקיום מצות תש״ר גם תש״י שהניח לא קיים ע״ש. ולפ״ז שפיר י״ל דגם ברכתו על ש״י הוי לבטלה, ועל ברכת דש״י הרי לא אמר בשכמל״ו, וכמ״ש בשע״ת (ס״ כז) שאם לא הניח הש״י כתיקונו לי״ש התקין דבשכמל״ו. וגם לדעת אלה שס״ל שיברך רק ברכה אחת שאז הרי אינו אומר בשכמל״ו, והוי ברכתו לבטלה לכ״ע. ואף שקצת יש לדון בזה דהרי בשעה שברך היתה הברכה על מה לחול, ומ״מ י״ל דכיון שאח״כ נתברר שלא קיים את המצוה למפרע. וגם שבשעת שהניח הש״י חרי על דעת כן הניחו שאז הש״ר יניח כהרגלו שלא במקומה, י״ל דהוי ברכתו לבטלה. ועב״פ מידי ספיקא לא נפקא, וצ״ע ע״ד הפנ״ם שהבאתי לעיל.

אולם אם אמנם שבדברי הזוה״ק מפורש כן, מ״מ מש״ש רבנו דאין דברי הגמ׳ שלנו מתנגדים לזה, צ״ב, דשם (מד) אמרו „אר״ח לי״ש אלא שיש לו אבל אין לו מעכבת, אמרו לו אמרת, אמר להו לא אלא מאן דלית ליה תרי מצות חד מצות נמי לא ליעבד, ומעיקרא מאי סבר גזרת שמא יפשעי ע״כ, הרי ביש לו ואינו מניח לא היה גם הו״ח שתעכב, וקראו להו תרי מצות והרמב״ם מונה אותן משום זה לשתי מצות מיוחדות, ודמי לציציה ותפלין, ואם יפשע בציצית הכי נאמר שגם מצות תפלין לא קיים ? וכ״כ הש״א (בס׳ לז) „דהוי ממש כמו ציצית ותפלין ולא תלי רחמנא זה בזה כלל ולא מישך שייך לאהדדי כלל״ ע״ש, ולפ״ז אין הבדל בין אם כח שלא הניח היה באונס או בפשיעה.

ולפ״ד אפ״ל שיהי׳ תלוי במחלוקת הפוסקים אם למנות מצות תפלין לשתי מצות או למצוה אחת, שהרמב״ם מונה אותן (בסס״מ) לשתי מצות והבה״ג מונה אותן למצות אחת, כמו שמנה תכלת ולבן בציצית למצות אחת. והרמב״ן (סוף שורש ט) כ׳ על ד׳ הבה״ג „ואם נבים לענינם חרי התפלין יחשבו יותר ענין אחד (מתכלת ולבן בציצית) שכל מה שכתוב בזה כתוב בזה והענין בהם למען תהיה תורת ה׳ בפינו שומה כנגד הלב והמוח משכנות המחשבה לבר כו׳ ע״ש, ועי״ש שחספ׳ הקי׳ על הבה״ג דהרי מקורו של הרמב״ם הוא מזה שאמרו בגמ׳ מאן דלית ליה ת ר י מ צ ו ת, ולפ״ד י״ל שהבה״ג יפרש דהגמ׳ מיירי או באין לו או שהיה אנוס, וקמ״ל שמ״מ החלק שעשה קיים שלגבי זה הוי כשתי מצות נפרדות וכמו תכלת ולבן ולא דמי לארבע מינים שבלולב:

לתיאבון פסול לכתיבת ס״ת (מג״א סס ל״ט בשם התוס׳) ואף שאין מורין כן לפסול בדיעבד, אולם לכתחלה כבר כתבו האחרונים להחמיר, בר מן דין אם אינו מדקדק

שבלולב, או לארבע פרשיות שבתפלין, אבל אה״נ שאם יש לו ואינו מניח בשאט נפש או שמניח תמיד שלא במקומן שהוא יותר גרע מאילו לא הניח כלל וכמ״ש רבנו בכ״ד, י״ל שמעכבות ולא קיים מצוה כלל (ולפ״ז י״ל שגם בלבן ותכלת הדין כן ויש לחלק ועין להלן), והרי כמה מן הראשונים ס״ל כשיטת תבה״ג ולדידם שפיר י״ל דהוי ברכתו לבטלה.

אולם הרי רוב הפוסקים ס״ל כהרמב״ם, ולדידם הרי א״מ בכל אופן, וכן ראיתי בב״י (סי׳ כו) שכ׳ מפורש „שאם לא הניח אלא אחת אע״פ ששתיהן בידו ולא היה לו שום אונס יצא ידי אותה מצוה שקיים" ע״ש,

אבל כד נדייק נראה שכמה רבוותא ס״ל דלא כהב״י, דהנה הב״י הביא שם אח״כ מהגהת סמ״ק שכ׳ ודוקא שאין לו אבל יש לו מעכבים וכ׳ הוא ע״ז, „דאיא לומר דמעכבין לענין שלא יצא ידי חובת אותה שהניח קאמר, שאע״פ שביטל המצוה בלא אונס מ״מ מצוה דעבד עבד, אלא צ״ל דמעכבין דקאמר היינו לומר שאסור לו לבטל שום אחת מהם׳ ע״ש, אבל עי׳ בדרישה שכ׳ ע״ד דלעיל שאינם מוכרחים, ולפ״ז י״ל שהוא יפרש בדי׳ הסמ״ק שאמנם מעכבין אף בדיעבד ועי״כ יפרש שמש״א בגמ׳ שא״מ כד׳ רבנו שלימ״א, ועי״ע בארצה״ח שכ׳ על דברי הסמ״ק אלו, שיפרש כן מ״ש בתוספתא (מנחות פ״ו) „תפלין ש״י וש״ר מעכבות זו את זו ואם אין לו אלא אחת מניח״, שס״ל מעכבות ביש לו שתיהן עכ״ל, ולפ״ד שפיר תפיס הסמ״ק כד׳ התוספתא משום דס״ל דלא סתרי להגמ׳ שלנו שאמרו דא״מ, משום דשם מיירו שהוא אנוס והתוספתא מיירי ביש לו ואינו מניח בלי שום אונס, וזהו שסיים „ואם אין לו אלא אחת מניחי והי״ת ביש לו והוא אנוס [ועי״ש בתוספתא שכ׳ דתכלת אינו מעכב את הלבן, ולכאורה ק׳ דאם התוס׳ מיירי באין לו שום אונס, למה לא יעכב גם בתכלת ולבן, שהרי כשם שאמרו במשנה בתפלין שא״מ כך אמרו שם גם בתכלת ולבן, ועי״כ נאמר שאף שקראו לתפלין שתי מצות מ״מ הן תלויות וקשורות זו בזו יותר מתכלת ולבן שאמרו בגמ׳ שאם לא עשה אלא אחת חסר רק מצוה מן המובחר׳, וגם שכיון שמצינו שהתורה אמרה „והיו לטוטפות בין עיניך" ודחז״ל „שכ״ז שהם בין עיניך יהיו שתים״, הרי שתלויות וקשורות זב״ז, ומתאימים לד׳ הזוה״ק, ולפ״ד יובן מאד שטת ר״ת וכל הפוסקים דס״ל כוותי׳ דס״ת מברך שתים על תש״ר לבד. והרא״ש כ׳ דאף במניח ש״ר לבד מברך שתים, ויובן ג״כ למה „סח בין תפלה לתפלה עבירה היא בידו״ אף ששתי מצות הן, והר״ן (בסוף ר״ה) הביא מש״כ הרז״ה שהשיג על הרי״ף וכ׳ דהטעם דשח בו׳ עבירה היא בידו „שאע״ג דשתי מצות הן כיון דכתיב בתפלין ש״י וש״ר והיו לאות על ידך ולזכרון בין עיניך, צריך זכירה והויה כאחת שיהא תוכף תש״ר לתש״י כדי שתהי׳ הויה אחת לשתיהן כו״ ע״ש].

וכן ראיתי באו״ז הלכות תפלין (סי׳ תקעח) שכתב „ומורי הרב ר׳ שמחה כתב וכשיש לו שתיהן חייב בשתיהן ומעכבות זו את זו דתניא בתוספתא תפלין ש״י וש״ר מעכבות זא״ז כו׳ ורב חסדא החליף השיטה והכי הל״ל ל״ש אלא שאין לו אבל יש לו מעכבות״, ועי״כ יפרש הר״ר שמחה כמשכ״ל שהגמ׳ שלנו מיירי כשהוא אנוס, ומ״ש שם אח״כ האו״ז „ולא מסתבר לי, מדלא איתי לה בגמ׳ דידן ולא פריך מינה לרב חסדא״, לפ״ד ניחא שאין התוספתא סותרת לתגמ׳ שלנו, ויהכן שגם הוא לא חלק עליו אלא מפני שס״ל דשיטת הר״ר שמחה הוא שיעכב אף באנוס, אבל אה״נ שגם הוא יודה שבאינו אנוס יעכב, והראיות שהביא מקודם אינן מנגדות לזה, מ״ש מהא דירושלמי שרי׳ לבית בקיימא דארעי׳ הרי שם תני אנוס, וכן מהא דערכין (ג) הכל חייבין בתפלין

מדקדק לעצמו ודאי השוד שלא יכתוב כדיני הכתיבה (מכ״ש אם לא ידענו אותו לבקי בהלכותי׳ שליא בעברין כזה רוב מצויים מומחים הן).

כו . סד״א כו׳ קמ״ל דתש״י אי״מ, ג״ש לא אפשר והוי כאין לו וע״ש, וכן ראיתי בס׳ תועפות ראם (על היראים) שהביא (בסי׳ ש״נ) את ד׳ האו״ז והאריך שם ומיישב בזה את ד׳ הרמב״ם בפה״מ עפשכ״ל, וכן הוכיח מהאגודה (פ׳ התכלת) שכ׳ ,דאם יש לו ואינו יכול להניח אינו מעכבת׳ משמע דאם יש לו ויכול להניחו מעכבת׳ ע״כ.

וכן יש לפרש כונתו של הנמוק״י (ה׳ קטנות) שכ׳ .ואם אינם נמצאים לו ש״ר אלא ש״י יברך להניח על ש״י דשתי מצות הן ואינן מעכבות זא״ז כיון שאינם נמצאים בידו כו׳ ע״ש.

וכזה נוכל לדחוק גם בד׳ הרא״ש (מובא בב״י שם) שכ׳ .ויכול להניח זה בלא זה כגון שהולך בדרך ואינו יכול להתעכב ולהניח ש״י מניח ש״ר ולא חיישינן למה שאמרו כ״ז שהם בין עיניך יהיו שתים״ עכ״ל, וכעין זה כ׳ בטור שם ע״ש, וע״ש בב״י שהק׳ על הטור .ויש לדקדק בלשון רבנו שכ׳ ואפי׳ אם יש לו שתיהן וכו׳ דמשמע דיותר ראוי לומר שלא יעכבו זו את זו כשאין לו אלא אחת מכש״ש לו שתיהן ובגמ׳ משמע איפכא כו׳ ע״ש.

והנה המפ׳ (עי׳ במחס״מ) בארו למה אמר הרא״ש דוקא ביש לו שום אונס, בשום דהק׳ לו דברי הגמ׳ דאיך יתכן שאם יש לו שתיהן ואינו מניח אמו ברשיעי עסקינן וע״כ ביש לו אונס, וילה״ק דמנ״ל דלמא מיירו בלא הניח אמנם במזיד ומ״מ הוצרכו להשמיענו שבדיעבד יצא ידי אותה מצות שקיים, אע״כ שבאופן כזה לא יצא, ולפ״ז נוכל לומר שגם עיקר כונת הרא״ש לומר שיצא אותה שהניח ודוקא בהיה לו שום אונס ואינו צריך שיהי׳ אונס גמור דאימתי אינו יוצא בדיעבד דוקא באינו מניח בפשיעה ובשאט נפש אבל אם יש קצת אונס יצא. ולפ״ז י״ל שזהו גם חדושו של הטור שאף ביש לו יצא בדיעבד, וע״ש בב״י. ועי׳ היטב במג״א ובלבו״ש ובמחה״ש שם.

[וקצ״ע שכ׳ בשו״ע דאם יש לו שום אונס מניח איזה שיכול. וכן בטור כ׳ יכול להניח אחת מהן, ולפ״ד כיון שאינו יכול להניח ש״י אז לא חיישינן להא דבין עיניך יהיו שתים, וא״כ למה לא יבכר את ש״ר על ש״י שקדושתו חמורה כמבואר בשו״ע (סי׳ מב), ולפ״ד הזוה״ק העיקר הוא הש״ר והש״י הוא רק כעין הכנה לתש״ר וכמ״ש רבנו. והרא״ש כתב אמנם מניח את ש״ר. אבל המעיו״ט כ׳ עליו דרבותא קמ״ל שאינו חושש על הא דכ״ז שהם בין עיניך כו׳ ול״ד קאמר ע״ש, ובאמת היה אפ״ל שאמנם דוקא קאמר מניח ש״ר. ומהאי טעמא גופא כיון שבכגון זה לא חיישינן להא דכ״ז שבין עיניך כו׳ ומשום שאיסור קל הוא כמבואר במחה״ש ע״ש יותר נכון לבכר את ש״ר על ש״י [וקי״ל בזה משה״ק המפ׳ על הרמב״ם שמנה בסה״מ מצות ש״ר קודם ש״י ולא ככתוב. [וגם בספר הי״ד הקדים דין דהנחת ש״ר לש״י (כפ״ד מס״ת ה״א) ובדין דא״מ זא״ז (שם ה״ד) ובדין הברכה (שם) ובכ״מ ע״ש] ולפ״ד י״ל שרצה לחודיענו בזה שש״ר הוא העיקר, ונפ״מ גם לדין דקדימה] והגרש״ז בשו״ע שלו כ׳ ,דאם אינו יכול להתעכב להניח תש״י מניח תפלין ש״ר לבד שאין בהנחתו שהות כ״כ ע״ש, ומטעם שהוא קדוש יותר ועיקר לא קאמר, ועי׳ במשב״ר שהביא שהישועת יעקב כ׳ אמנם דמניח את ש״ר לבד מפני שקדושתו חמורה והארצה״ח כ׳ דמניח את ש״י שלא לשנות מסדר הכתוב בתורה ע״ש וצ״ע ע״ד מד׳ התוס׳ (יומא לג ד״ה עבורי) שהק׳ על רש״י דל״ל דר״ל ת״ל מוקשרתם והדר והיו כו׳ ע״ש, ואי כד׳ הארצה״ח ה״ל להק׳ יותר דנפ״מ גם לדינא,

באינו

פרק יד.

מפלפל רבנו בקטן מניח תפלין שלא כדין אם צריך האב להפסיק בשביל זה מטעם שיש עליו מצות חנוך כו׳, ולענ״ד אי משום מצות חנוך להודא אין אומרים לאדם חטא כו׳ חדא דאפילו לדידי׳ לא התירו לעבור על איסור זוטא אלא רק כדי שלא יבא לאיסור חמור מזה, שנית דא״כ תו צדק רבנו מה הלוק בין מצות חנוך למצות תוכחה, אם בשביל חנוך דרבנן צריך להפסיק כ״ש בשביל מצות תוכחה דאורייתא, אבל מטעמא אחרינא אפ״ל שצריך האב להפסיק בשביל הקון תפלין בנו משום שכל מעשי ומנהגי, הבן עלי׳ דאב רמיא ומתיחסים לפעולות האב, וכל מעשי הבן גם בעתיד הם תוצאת החנוך של האב ולפיכך שונה מצות חנוך שמברך עלי׳ ברוך שפטרני, ויש להאריך בזה. והויכמו הוא עצמו עושה ובדבר שהוא עצמו עושה ככר אמרו (שם בשבת) שהתירו לו (איסור קל) לרדותו כדי שלא יבא (לחמור) לאיסור סקילה. אולם ראיתי במחה״ש (או״ח ס״ו) בשם ת״ש מ״ש כיון שאין ב״ד מצוין להפרישו אין הדבר חמור גם לאביו. ודו״ל. [ב]

יחיאל מיכל טוקצינסקי

מנהל ת״ת וישיבת עץ חיים

באינו יכול להניח רק אחת שאז משום אין מעבירין עה״מ אין כאן וכמש״ש בתוס׳ (ע״א ד״ה אין מעבירין) ומשום שלא לשנות מסדר הכתוב יש כאן (וזה אין לומר שכוונתם להקי׳ על הא דמנחות ולא על הא דיומא) [וצ״ע לדינא אם יש לחלק בין אם יניח אח״ז גם ש״ר ללא הניח בלל] ועל ק׳ התוס׳ י״ל דס״ל לר״ל שמקרא אין כ״כ ראיה די״ל .וקשרתם׳ אם .והיו׳ וכעין זה בכ״מ בש״ס (עי׳ ערוכין כד ועוד) (וע״ש בתוס׳ שתקי׳ מכ״ז שב״ע יהיו שתים) ובלא״ה י״ל לפמש״ל שאין זה רק איסור קל והוי איסור דא״מ עה״מ יותר חמור ומכ״ש לפ״ד הפו׳ דס״ל דא״מ הוי דאורייתא (עי׳ פמ״ג או״ח סי׳ כה) ודלא כהרדב״ז (נת׳ סי׳ תקכב) ועי׳ בחי׳ מהר״ץ (יומא שם) שהוכיח מדי רש״י (סוכה. כה) דהוי דאורייתא ע״ש ואנן הרי אליבא דרש״י קיימינן, ובאמת יש להוכיח כן גם מתוס׳ (יומא שם ע״א ד״ה אין) שהקי׳ דל״ל קרא ת״ל דאין מעבירין כו׳ ע״ש וצ״ע, ועל ק׳ הרדב״ז מדי התוס׳ (שם ד״ה עבורי) י״ל דכיון שעוכר כדי לעשות הדור והכנה להש״ר גופא בזה שיניח ש״י תחלה וכסדר הכתוב, וכד׳ הזוה״ק למעלה וכש״כ רבינו בעולת ראיה, ודאי שבכהנ״ג לי״א א״מ עה״מ דלא הוי זלזול (אלא ודאי דלכתחילה יותר נכון לעשות כסדר מקרא) ואפי׳ לד׳ המג״א (סי׳ קמ״ז סקי״א) דהטעם דא״מ הוא כדי שלא יהא פנוי ממצות באותה רגע ג״כ אפ״ל וצע״ע].

והרי נתברר לנו שחבל נביאים ראשונים ואחרונים ס״ל דלא כהב״י ובפשיטת מעכב, ושפיר י״ל דהוי ברכתו לבטלה ומכ״ש שבנ״ד גרע יותר וכמש״ל:

[א] נתבאר לעיל (בהערה ב׳ להערה א׳) ע״ש.

[ב] נתבאר היטב בדברי רבנו שליט״א הדוק.

תשובת רבנו שליט"א

על ההערות

להערות כמ"ח הג' ז"ל

מה שדחה כמ"ח הג' ז"ל, שאין ראי' מהא דאו"ח (סי' קמא) דנדוהו על שלא רצה לקרות כהמסורת כ"א כהכתיב, שהי' הנדוי משום זלזול בקבלת חז"ל אלא מפני אפקירותא שלא לשמוע לגדולי הדור, לע"ד ודאי כונת מרן המחבר בשו"ע שהביא עובדה זו, בתור הזוק להדין הנאמר שם דכל תיבה שהיא קרי וכתיב הלל"מ שתהא נכתבת כמו שהיא בתורה ונקרית בענין אחר. וע"ז מביא: ומעשה באחד שקרא כמו שהיא כתובה כו' ונדוהו. שבא בודאי לחזק את ההלכה שצריך לקרות מצד ההלל"מ כהקרי ומי שאינו רוצה לקרות כדין חייב נדוי מפני הזלזול שמזלזל בהללי"מ, וכמו שהביא בב"י בשם תשובת הרשב"א שביאר הטעם איך קורין בע"פ בתורה והלא אסור לקרות שלא מן הכתב, שע"ז תי' שבענין קריין וכתיבן הללמ"ם היא שצריך לקרות דוקא בע"פ כפי המסורת של הקרי. וע"ז מביא חזוק שנדו גדולי הדור למי שלא רצה לקבל אחרי שהודיעוהו שצריך לקרות כהקרי. ואם היה הנדוי מפני כבודן של הגדולים ולא משום חומר הזלזול של המסורת של תורה שבע"פ הי' ראוי שיביא המחבר את העובדא ביור"ד בה' נדוי על כבוד הרב.

ועוד דהוי כמו מעשה לסתור דדוקא מפני שסרב על נזירתם נדוהו אבל בעצם הענין הי' מקום לומר דיכול כ"א לקרות כרצונו כקרי או ככתיב. א"ו פשוט דכונת השו"ע הוא שמתוך חומר הדבר שהוא הללמ"ם לקרא בע"פ ושהוא חדוש של תביבין דברי סופרים וחומר שלהם מד"ת, בשביל כך הקפידו, הגדולים עליו כ"כ, וה"ה לנ"ד, דהוי ג"כ מסורת בתורה שבע"פ ע"פ דרשת חז"ל בפי' של בין עיניך.

להערות הגרצ"פ פרנק שליט"א

מביא בשם ס' ב"צ דהא דכל הקורא ק"ש בל"ת כאילו מעיד עדות שקר תלוי בפלוגתא דשוויו"ם ולילה זמן תפלין או לאו זמ"ת, דלמ"ד שויו"ם ולילה לאו זמ"ת הוי ק"ש תדיר לגבי תפלין ונמצא שזמנה קודם תפלין ולא הוי עדות שקר. לע"ד לא נראה כן, דלא שייך לומר תדיר קודם כ"א כשאין שום דין מדיני המצוה מחייב לעשות את המצוה שאינה תדירה בתחילה. אבל אם נאמר דכל הקורא ק"ש בל"ת הוי כמעיד עדות שקר, הרי אין המצוה של ק"ש כתיקונה עד שיניח תפלין תחילה וע"כ קיומה של המצוה

התדירה מחייב אותו להניח תפלין בתחלה כדי שיהיו כבר התפלין עליו בשעת ק״ש, ע״ז ודאי לא שייך לומר תדיר קודם. ועניין זה לבד מה שהוא מוסבר בסברא, הוא ג״כ מוכרח ממקור הדין דמשנת כל התדיר, שלמדנו מקרא דמלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד, ולולא מקרא זה לא ידענו כלל החדוש שתדיר קודם וכיון ששם אין שום גרעון להמצוה התדירית בשביל הקדימה שלה. ה״נ צ״ל דבכל מקום שאנו אומרים תדיר קודם הוא דוקא בכה״ג שאין שום גרעון בקיומה של המצוה התדירית ע״י הקדמתה ולא בכה״ג שחסרון הקדמת התפלין הוי גרעון במצות ק״ש בכל אופן תפלין קודמין.

וגם עיקר הדבר לומר דק״ש חשובה תדיר לגבי תפלין אם נאמר שבת ויו״ט ולילה לאו זמ״ת, מסתברא מלתא דלא שייכא סברא זו כ״א אם נאמר שמצות תפלין מצד הדין הוא פ״א ביום ותו לא. אבל לפי פשטן של דברים ומשמעות הסוגיות והראשונים דמעיקר הדין מצות תפלין היא כל היום, א״כ אפילו אם שויו״ט ולילה לאו זמ״ת מ״מ זמנם מרובה מק״ש דלכו״ע אין זמנה אלא לשעתה. ותו דלפי פלוגתא דקמאי במנין המצות דלשיטת הרמב״ן ק״ש של ערבית וק״ש של שחרית שתי מצות הן, א״כ אין ק״ש של שחרית נוהגת בלילה כמו שאין תפלין נוהג בלילה, מאי אמרת בשבתות וימים טובים דתפלין לא נהגי וק״ש נוהגת, ע״ז יש לומר בפשיטות דאדרבא ק״ש היא מועטת בזמנה גם בכל יום שהרי ק״ש של יום אינה נוהגת כ״א בזמנה דהיינו עד שלש שעות מה״ת לפי משמעות רוה״פ, ותפלין נוהגין כל היום, ע״כ מצדי צדדין אין מקום לסברא זו של הב״צ.

ומהא דבירושלמי אמרי׳ בשם רב דתפלין קודמים לק״ש, לא שייך לצרף לספיקא דדינא כיון דבגמ׳ דבבלי פירשו ע״ז דשליתא הוא דעוית, ותלמודא דבבל בתראה הוא כמש״כ הראשונים והוי כאילו נאמר ע״ז הא דרב לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר כדאיתא הרבה פעמים בש״ס, ופשוט הוא שהדין דק״ש של שחרית צריכה תפלין עמה הוא יתר שלא תמוט לדידן.

ומה שהעיר כתר״ה דל״ש ערבות אדרבנן, זהו לאו מילתא דפשיטא דעקרא דמילתא הוא מדמני הערבות על תרי״ג (בתוס׳ סוטה ל״ז) הנה לד׳ הרמב״ם וסייעתו דלא תסו״ר דמידי דרבנן הוי מה״ת ממש, א״כ ערבות דלא תסור כוללת את כל מידי דרבנן כמו שערבותן של כל המצות היא כוללת פרטיהן ודקדוקיהן, אך י״ל שגם להחולקים על הרמב״ם וס״ל דל״ת במידי דרבנן ממש הוי רק אסמכתא, פשוט הוא דכה זה של האסמכתא כשם שהוא מועיל לחייב מטעם ל״ת לקיים את כל מידי דרבנן ה״נ הוא מועיל במדה זו של אסמכתא להכניס אותנו בערבות דל״ת, וב״מ מד׳ הרא״ש פ׳ מ׳ שמתו (סי׳ י״ג) דעכ״פ איכא ערבות דרבנן דא׳ לא תימא הכי, היכי מוציאה אשה את אחרים ידי חובתם במידי דרבנן ומשמע דה״ה נמי דאע״פ שיצאה יד״ח מוציאה כדקי״ל באיש שבכל דבר של חובה אע״פ שיצא מוציא, ועיקר הדין של אע״פ שיצא מוציא הרי הוא מטעם ערבות וצ״ל דמ״מ איכא ערבות גם במידי דרבנן

אלא

א,א ש, דעת הרמב"ם היא ערבות גמורה מצד ג"ת, ולד' הרמב"ן וסייעתו, היא ערבות מכח אסמכתא דל"ת, אלא שקצת צריך באור בשלמא לד' הרמב"ן וסייעתו אפ"ל דהאסמכתא של ערבות חיילא ג"כ אנשי, אבל לד' הרמב"ם לפי מה שכתבנו שגם במידי דרבנן איכא ערבות של תורה, קשה, איך מפרנסים אנו את הדין שאשה שאינה בכלל ערבות מוציאה אחרים יד"ח במידי דרבנן כמו בהמ"ז ומהיכן מצאנו עבורה יחש של ערבות כיון שלדעת הרמב"ם לא מצאנו קשר של אסמכתא בכל חיוב כ"א בדבר של תורה, ואולי ס"ל להרמב"ם שגם נשים הם בכלל ערבות, ואע"פ שהמספר הוא לאנשים מ"מ הן מצטרפות בכלל ישראל אלא שאינן קובעות מספר לעצמן כדאמרי' (ברכות מה:) דמאה נשים כתרי דמיין, ובלא"ה צ"ל דאין המנין דסוטה (לז) מכריע כ"כ שהרי המספר דששים רבוא ועוד, לא נאמר כ"א על יוצאי צבא להוציא פחות מבן כ' ויותר מבן ס', ואיך יוכללו סבי ודרדקי בכלל ערבות, א"ו שהם מצורפים אל הכלל וה"ה בנשים, וגרים לדעת רש"י צ"ל כיון שאינם מישראל, אינם מצורפים לכלל הערבות, וגם בגרים צ"ל שדוקא לגבי דיני שמים אינם בכלל ערבות כמש"כ רש"י שם לגבי פי' המאמר של קשים גרים לישראל כספחת אבל לגבי חיוב מצות בין לצאת בין להוציא נראה שכיון שנכנסו בכלל ישראל פועל הערבות ג"כ עליהם דלא מצאנו בשום מקום חילוק בין גרים לישראל שלא להוציא זה את זה, גם בנשים צ"ל דסברת מניעת הערבות פועלת רק על דברים שנשים אינן חייבות באותה המדה שאנשים חייבים בהם, אבל בדברים שחיובם שוה הלא הן מוציאות את האנשים ופשוט שנ"ב מוציאות אע"פ שיצאו, אע"פ שכל עיקר דין זה דאע"פ שיצא מוציא הוא מטעם ערבות ועכ"פ מסתבר שאותו הקשר שמקשר אותנו לקיים כ"א כל מידי דרבנן ה"נ שמקשר אותנו בהערבות שלהם ובכלל מהכתוב בת"כ וכשלו איש באחיו דילפינן מינ' איש בעון אחיו כמובא (בסנהדרין כז ושבועות לט) נראה שהוא כולל את כל האומה, לכל אישיה ולכל סוגי העונות וכל מקום שהעון איננו מפורש כ"א בכלל י"ל דהכל מודים דגם מידי דרבנן כלול בו, ועי' דברי הרמב"ם (פ"א דהלכות נע"כ ה"ה) ויש להתיישב בדברי המל"מ שם ואכמ"ל בזה,

... ומש"כ שאין לדון משום קדימה דתדיר משום שהתחיל במצוה וכה"ג אין מעבירים עהמ"צ עדיף כסוגיא דזבחים (נ"א), אי מהתם י"ל כיון דגבי קידוש היום ויין אמרינן דאע"ג דכבר קדש היום לפני ביאת היין מ"מ כיון דהשתא אתא יין הוי כשחט תרוייהו א"כ י"ל דה"נ בנ"ד כיון שמה שהתפלין מונחים שלא במקומם כמאן דמנחי בדיקולא דמיין וכעת יתחיל במצוה, במה שישים אותם על מקומם הראוי, ומצות ק"ש שהיא בפיו ובלבו לעשותה הרי היא דומה ליין שמוכן לפניו י"ל דהוי כשחט תרווייהו, ואין שייך להקדים מה שהתחיל במצוה שסלק ידיו ממנה כיון שעשאה שלא כתיקונה, ולעולם י"ל שדבור יותר מוכן וקרוב ממעשה אפילו מעשה זוטא זה של תיקון התפלין במקומן, ע"כ עיקר הטעם דנתתינן לוסר שיקדים התפלין הוא משום

דהם

דהם צריכין לתיקון המצוה של ק״ש כמש״כ וע״כ לא שייך בהם כלל האי כללא דתדיר. אפילו אם נניח שק״ש הוי תדיר לגבי תפלין וכמש״כ.

ובענין אם אין מעבירין על המצות דוחה למעלת תדיר אין ראי׳ כ״כ מסוגיא דר״פ כל התדיר מהא דקדים ושחטי׳ די״ל דלעולם מעלת אין מעבירין על המצות אינה דוחה למדת תדיר ומה שמקדים להא דקדים ושחטי׳ אע״פ שאינו תדיר, י״ל דלאו מטעם אין מעבירין על המצות אתינן עלה, אלא דכיון דקדים ושחטי׳ לאינו תדיר, א״כ עכשו עומדין לפניו שחיטה של התדיר וזריקה של האינו תדיר. ופשוט הוא דזריקה חשיבה מקודש לגבי שחיטה, דעיקר הכפרה בזריקה היא תלוי׳ ושחיטה לאו עבודה היא ומשויה בשחט תרוייהו כיון ששניהם עומדים לזריקה, תדיר קודם, כיון שאין כאן הכרעה של מקודש ולעולם אין הטעם משום דאזיל לי׳ חיובו של אין מעבירים על המצות כדמוכח מסוגיא דיומא וכמו שהאריך בזה בטו״א (מגילה ו ד״ה טעמא) דפשוט הוא שבכל גווני אפילו אם עבר על אין מעבירין עהמ״צ צריך הוא לשוב למצוה הראשונה.

ומש״כ כ״ג שליט״א מדברי הרדב״ז במניח תפלין לאחר שקיעת החמה די״ל דסבור מצוה קעביד ואע״פ שהתרו בי׳ לא לקי מטעם זה, אין הדבר דומה דהתם לפי טעותו אי אפשר לו באותה שעה לקיים המצוה באופן אחר, ע״כ י״ל דסבי׳ דמצוה קעביד, אבל בנ״ד כיון שהוא יודע את הדין של מקום תפלין הרי יש בידו לקיים באותה שעה את המצוה כדינה והוא מבטלה בשאט נפש איך שייך לומר ע״ז דסבור מצוה קעביד ובודאי שכיון שאינו מקיים מצות תפלין בדבר שאין בו טורח כהנחה על המקום הראוי הוי כאינו חושש לתפלין, והוי לאו בכי לשי׳ מג״א (סי׳ ל״ס סק״ג) ובודאי אינו בסוג לתיאבון דמומר לתיאבון אינו נמנע מטורח קטן וכהא דחמצן של עוברי עבירה מותר מיד מפני שהן מחליפין וזה פשוט.

ובדברי הנהל אשכול, י״ל מדברי הגמ׳ דערכין אין ראי׳ מוחלטת דאפילו אם מדרבנן אסור לחלוץ מ״מ הוא בכלל ליתניהו בש״י דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה״ת בשוא״ת ובמ״לא ה״א דליתי׳ ג״כ בש״ר, ומדברי חז״ל בגמ׳ אין לנו ראי׳ ברורה על חציצות של מעוט שהם מה״ת, רק מדברי הרמב״ם שכתב גבי נ״מא וכיו״ב עבודתו פסולה נראה קצת שהוא מה״ת וגם זה אינו הכרח, די״ל דפסול דרבנן הוא, וקצת ראי׳ איכא מדלא כתב דמחלל עבודה וחייב מיתה בדבי שם (בפי׳ מה׳ כלי המקדש ה״ד וה״ה) גבי חסור בגדים ויתור בגדים, ואכמ״ל בזה,

---

להערות הגרי״מ חרל״פ שליט״א.

הלשון אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה נראה שהכונה היא כדי שישמור את השבתות הרבות, ולא משום קיום המצוה דשביתה, ולדי׳ תוס׳ (קדושין ל״ד ד״ה מעקה) דנשים אינן מוזהרות בעשה דשבתון והרי מחללין גם על נשים, במקום פקו״נ, ואפילו אם נאמר כדי מג״ת (מ׳ פ״ס) דלגבי שביתת שבת דאית בה ג״כ כרת בו״ע מודו

דמוזהרין

דמחהרין בעשה, מ״מ יש ראי׳ מהא דמחללין יו״ט גם לנשים דל״ב עשה חוץ ממה שאין כ״כ יסוד לחלק לדעת התוס׳ בין לאו גרידא ללאו שיש בה כרת, בענין חובת מ״ע שהזמ״ג לנשים. וקמה הראי׳ משבת גופה, והוי שפיר ק״ו במקום שיקיים ע״י״ז מצוות הרבה כל ימיו בקו״ע,

---

להערות הגרי״מ טוקצינסקי שליט״א.

מ״ש כת״ר שאין ענין שח שייך לכאן, אין הכונה לדמות ענין זה לשח בין תפילה לתפ׳לה להביא ראי׳ מזה שצריך לברך. דאין צריך ע״ז שום ראי׳ כלל. מאחר שבשעה שבירך לא הי׳ דעתו כלל לעשות את המצוה כתיקונה, אז יצאה הברכה מפיו לבטלה, ואח״כ כשבא לתקן להניח במקומו הנכון, צריך הוא בפשיטות לברך. אלא דלענין זה הובא דין דשח בין תפלה לתפלה דכמו דבשח בין תפל״ת תלוי בפלוגתא אם יברך על ש״י שתים היינו בצירוף להנ״ח דש״י הה״ד הכא דיברך שתים למ״ד שח מברך שתים אש״ר, ואחת אליבא דמ״ד בשח מב״ך שתים אתרווייהו. ואש״ר רק אחת.

ומה שמדמה לדין אתרוג. אינו דומה כלל למי שסובר שמצות נטילה היא בשתי נטילות הפוך וכדרך גדילתו. שאז היתה כונתו שיעשה ג״כ נט׳לה זו דכדרך גדילתו נ״כ וחלה ע״ז הברכה, וכ״ז שלא הפסיק בשיחה אחרת יצא בברכתו. אבל מי שחושב ונוהג כן במעשה שההנחה שלו על המצח היא מצותו, הלא לא כיון כלל להניח על מקום ההנחה ולא הי׳ בכונתו שום קשר בברכתו על פעולת המצוה כהלכה. ועתה כשהודיעוהו אח״כ את הדין, שפיר אמרי׳ שצריך אז לברך כד״ן על הש״ר לכ״ח כדאי״ל אחת או שתים.

ב״ה

לידידי הרה״ג מו״ל הח״פ שליט״א

הנני מסכים לצרף את ההערות של ידי״נ הרבנים הגאונים שליט״א אל הסה״ק ח״פ ויוכל לצרף הערות אחרות שרשמתי בזה בחפזון על ד״ק לחבת הקודש בקצרה מפני הטרדה המרובה, אח״כ ראיתי שבקצת דברים כיון גם כת״ר לדעתי ונהניתי מיושר אמריו,

והנני בזה ידידו דוש״ת באה״ר

הק׳ אברהם יצחק הכהן קוק

תקונים

דף	ע׳	ש׳	טעות	תקון
1		טו	וחעמוד	והעמיד
6		ל	ותתגזר	ותגזר
א	ב	ז	ומנוחתנו	מנותני
ז	״	ה	וחגמי	והגה״ם
ח	א	לג	שבת יור	שבת ד
״	״	לד	מאיסורא	מאיסורא, וכ״כ הריטב״א יומא י״ט
יא	״	יח	עיניכם	עיניך
יג	״	ט	ותר	יותר
טו	א	ב	ראו	וראו
״	״	ג	וכוונתת	כוונתה
״	ב	ה	ובנגתות	ובהגהות
טז	״	יט	לב: תפלין	לבי תפלין,
יט	א	לט	שרי״י	שרש״י
כ	״	כג	ומנא	ומינה
כב	ב	י	המתרחשות	המתיחסות
כג	א	ל	חשם	השכל
״	ב	ז	ומישישים	ומי שישים
לב	״	כט	„הס"	„מת"
לח	״	לה	הותרה	התורה
״	ב	ו	פב	סב
לט	א	כב	תכלית.	תכלית
מא	״	ז	יעמיקו	יעיקו
מג	ב	י	ניכ	ניכר
מח	א	א	בכלל	הנגוזת בכ״ל
מח	ב	ו	סודר ורשימת	סודרו רשימת
מט	״	כט	הראשים	החושים
נד	״	ה	זכורת	זכירת
נו	״	כב	התארת	התמורה
נז	א	יח	שם	שם, וכה״ק
״	״	א	עניות	עניות וע״י נעקר
״	ב	א	העולם	העולם לא בעניות
״	״	כד	כלל	כלל וע״י בשו״ע מהגרש״ז וע׳ של״א
נח	א	כד	אחת	אחת [והי״ה יוהר שלא בקביעות]
״	״	כח	גופי	גופא
סא	״	לז	דחכ	דחכא
סב	״	ה	שיבעי׳	שבעי׳
״	ב	ה	לכתחלם	לכתחלה
סג	א	ג	לעולה	לעולא
״	״	יז	בכשרותם	בכשרותם, ע״ז העירני רבנו הגדול שליט״א מסנתי כה: סברי מצות כוי ויל״ה

דף	ע׳	ש׳	טעות	תקון
סד	א	א	וועד	ועוד
״	״	ד	ע״ש	ע״ש וכת״ק גם הרדב״ז וע״ש רמז ממשכ״ל
״	ב	ז	ע״ש	ע״ש, וע׳ בב״י (ס״ס רנב) וב״ח וט״ז שם ויל״ה
״	״	י	הפקידו	הקפידו
סה	א	ב	רכט	רסט
״	״	״	מתרי״א	מהר״ם
סט	״	כ	חטאת	[ואולי צ״ל שבת וכונתם לידי חיוב
״	ב	לא	בחכי	בחכא [בת׳ תב׳ וחו׳ עה״ת הא׳ וס״ל שהוא מצד החובה לחכנים למצוה ויי״ל].
ע	״	יד	לאחר	לאחר, ועמ״ש בא״ב התו״ם ס״ד ע״ד סבירי כחוגת ויל״ע בזמן הבעור וכד׳ תוס׳ (ר״ה ו) ועמ״ש בפו״א.
עב	״	ז	ועוד	ועוד. וסרת בזת תמיהת היפ״ע (בירכות) על הגר״א
עד	״	כז	הרי״ן	הרי״ן, וצ״ע ע״ד מהרי״ץ בריש גיטין וקי״ל רק לפרש״י בהס״ד ולומר שגם במסקנה ס״ל כן ומבעליהן פלגאן השכר דמצו״ע ועל בניהן הקטנים היא מצו״ע מטעם חנוך ולשיטתו אזיל בריש חגיגה ויל״ה אבל קי׳ החכם שם בלאי״ה א״נ ואכמ״ל
עז	א	יח	בשומע	בשו״ע
פ	ב	ב	שם	שם וע״פב: וי״ל
פא	״	ג	הב״ח	בב״ח מהרנ״ך
פד	״	ב	מזת	מזה וכ״ה במ״ל פי״א מה״ג
פה	״	כח	תו״ח	תו״א

DUKE UNIVERSITY

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY

THE COOPERATIVE PROGRAM
IN JUDAIC STUDIES.

DUKE
UNIVERSITY

LIBRARY